Francisco José Martínez (Ed.)

Spinoza en su siglo

Biblioteca Nueva

CDEFGHIJKLMNÑOPQRSTUVWXYZABCDEFGHI

Francisco José Martínez (Ed.)

SPINOZA EN SU SIGLO

BIBLIOTECA NUEVA

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, **MÉXICO**, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

editorial anthropos / nariño, s. l.
DIPUTACIÓ, 266,
08007, **BARCELONA**, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Cubierta: J. M.ª Cerezo

La edición de esta obra ha contado con la colaboración del Seminario Spinoza (Universidad de Castilla-La Mancha).

CREATIVE COMMONS

© Los autores, 2012
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2012
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-343-4

Edición digital

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Spinoza en su siglo, Francisco José Martínez 11

LA POLÍTICA

La democracia en Espinosa, anomalía en su siglo, Francisco José Martínez 17

La suprema potestad en el escolasticismo tardío español y en el *Tratado teológico-político,* Adelina Sarrión Mora ... 63

LA CIENCIA

Descartes, Spinoza y la Revolución Científica, Alfredo López Pulido 97

Seminario. Leer a Leibniz después de Spinoza (a modo de guión de lecturas), Bernardino Orio 111

LA PROYECCIÓN DE ESPINOSA EN LA ILUSTRACIÓN

Crítica y exclusión. Notas sobre el anticartesianismo de Spinoza, Pedro Lomba Falcón 139

Pufendorf y Spinoza. Inmanencia y derecho, *S*ergio E. Rojas Peralta 163

ICONOGRAFÍA

Un retrato de Spinoza pintado por Sorolla, José Javier Campos Bueno 181

INTRODUCCIÓN

Spinoza en su siglo

Francisco José Martínez

El presente libro recoge las ponencias presentadas en la reunión anual del Seminario Spinoza que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la UNED los días 13 y 14 de marzo de 2009, así como la presentación del cuadro de Espinosa pintado por Sorolla procedente de la Donación Simarro y perteneciente al fondo artístico de la Universidad Complutense, a la que asistieron el presidente y la secretaria del Seminario Spinoza y que tuvo lugar en El Escorial en el verano de 2008, en el marco de los Cursos de Verano de la Universidad Complutense.

Los trabajos se articulan en cuatro apartados: La Política, La ciencia, La proyección de Espinosa en la Ilustración y La Iconografía de Espinosa.

La política es abordada por Francisco José Martínez que rastrea la escasa presencia, tanto teórica como práctica, de tendencias democráticas en el siglo xvii, el siglo barroco por excelencia en el que las grandes monarquías absolutistas surgen y se consolidan. Teólogos, políticos y politólogos cargan contra el gobierno popular y lo denigran en su exaltación unánime de la monarquía como el mejor de los gobiernos. En este panorama solo el maestro de Espinosa, Van Enden y el propio Espinosa apuestan por el gobierno popular y democrático y solo los niveladores aparecen como el único movimiento político propulsor de posturas democráticas.

Por su parte, Adelina Carrión analiza la noción de la potestad suprema en los escolásticos españoles, especialmente Molina y Suárez, comparándola con las posiciones de Espinosa. Para los escolásticos el poder no proviene de un pacto entre los hombres sino que tiene su origen en Dios y además defienden la monarquía como el régimen político más perfecto. Estos teólogos subordinan el poder político del rey al poder del Papa que en virtud de su poder espiritual es superior a los príncipes temporales a los que puede incluso deponer. Frente a estas posturas Espinosa no solo reconoce el origen humano del poder sino que además piensa que el mejor régimen político es la democracia. Por otra parte, Espinosa somete el poder religioso al poder civil mediante su control sobre el culto externo.

En la reflexión sobre la ciencia, Alfredo López Pulido compara a Descartes y Espinosa destacando que ambos comparten una idea de la física muy similar, debido a que en los dos autores se da una concepción inmanente de la naturaleza, así como un rechazo del finalismo y de las fuerzas sustanciales. El inmanentismo de Espinosa continúa y desarrolla la física cartesiana cerrando las fisuras que el dualismo cartesiano dejó abiertas. El contexto en el que se despliega la física espinosiana está marcado por el conflicto entre tres paradigmas: el aristotélico (en retirada), el mágico-animista y el mecanicista cartesiano. Espinosa retoma el mecanicismo cartesiano pero lo articula con una noción activa de la materia, frente a la pasividad cartesiana, retomada del vitalismo renacentista.

La aportación de Bernardino Orio consiste en enfrentar las posiciones de Espinosa y Leibniz como dos paradigmas de pensamiento distintos que parten de supuestos distintos, tienen una concepción de la ciencia distinta y un modo de razonar y un lenguaje muy distintos. Espinosa y Leibniz parten los dos de Galileo, pero el necesitarismo de uno y el contingentismo del otro les conducen a lugares opuestos. Leibniz llega a un vitalismo que se despliega a través de la unidad orgánica de un universo infinito. Leibniz corona su física con una metafísica que la completa y desarrolla, otorga un significado cósmico a las ecuaciones de Galileo y Huygens. El vitalismo leibniziano contiene una ontología de lo singular y pretende liberarse del animismo panpsiquista que lo acompaña en la tradición mágica para poder hacerse compatible con la ciencia moderna, para pasar del animismo vitalista a la dinámica. Se concluye diciendo que la filosofía de Leibniz no se puede entender sin referirla a su noción de matemática y de física, ya que su metafísica es el fundamento y el desarrollo de su dinámica, que pone en acto el principio de variedad

y uniformidad de la naturaleza a través de las nociones de continuidad cósmica, expresión y analogía transversal.

En relación con la proyección de Espinosa en dirección a la ilustración, Pedro Lomba compara Descartes y Espinosa haciendo hincapié en el anticartesianismo del judío holandés. Frente a la tradición que, ya desde Hegel, afirma por un lado la novedad radical que Descartes introduce en la filosofía abriendo la puerta a la modernidad, y por otro sitúa a Espinosa en una continuidad sin ruptura con Descartes, el autor destaca puntos esenciales en los que Espinosa rompe de forma radical con el cartesianismo. Espinosa parte del cartesianismo pero su obra supone un desplazamiento respecto de Descartes, así como una redefinición de sus conceptos que supone el establecimiento de una distancia crítica respecto al autor de las Meditaciones. El autor destaca que han sido otros los que han afirmado la continuidad entre Descartes y Espinosa, mientras que el propio Espinosa se esforzó por marcar sus diferencias respecto del cartesianismo. Tras Descartes, pero contra Descartes para ir más allá que Descartes. Espinosa desarrolla el racionalismo cartesiano liberándolo de los límites y constricciones que lo condicionaban y que lo condujeron al fracaso. El creacionismo cartesiano, unido a las ideas de analogía y equivocidad, produce una noción de realidad jerarquizada, contingente e imperfecta. Frente a esto Espinosa rechaza toda equivocidad y analogía a favor de una univocidad radical que conlleva una radical inmanencia de la realidad a Dios y de Dios a la realidad. Esta crítica hace del sistema espinosiano un constructo teórico excluyente y excluido que no parece pertenecer a su época y que por ello se abre a la posterioridad ilustrada.

Por su parte, Sergio Rojas compara Espinosa y Pufendorf en relación con la problemática jurídica. A pesar de su casi estricta contemporaneidad los dos autores tuvieron el desencuentro más radical. Espinosa no conoció al jurista germano y este solo cita marginalmente el TTP. El autor expone las diferencias entre las nociones de razón y praxis que defienden los dos filósofos y para ello analiza las relaciones entre ley natural y ley divina, y las nociones de derecho y potencia. La matriz teórica de ambos es el método geométrico y ambos hacen una lectura desteologizante del derecho, en la línea de Grocio. Pero la ley obliga en Espinosa por su necesidad mientras que para Pufendorf lo hace por su carácter impositivo. Igualmente, mientras que el jurista distingue entre entendimiento y voluntad y afirma la libertad en el sentido clásico de libertad de especificación y libertad de ejercicio, Espinosa identifica entendimiento y voluntad y rechaza el libre arbitrio. La crítica de Pufendorf a Espinosa se refie-

re a: la ausencia de una jerarquía ontológica, el no reducir la razón al ámbito humano, la relación de la naturaleza con las criaturas y el situar el estado de naturaleza antes que la religión.

Por último, José Javier Campos muestra el resultado de sus investigaciones sobre un cuadro perteneciente a la Universidad Complutense proveniente del legado Simarro y que todo indica que se trata de un Sorolla. El doctor Simarro era amigo de Sorolla y tenía varios cuadros del pintor. Catedrático de Psicología Experimental de la Universidad Central, Simarro explicaba a Espinosa en sus clases y compartía con el judío holandés su naturalismo. Simarro encargó el cuadro a Sorolla y le proporcionó una fotografía para que se inspirara. Aunque no ha aparecido la foto, todo indica que el modelo utilizado fue el retrato de Espinosa que se conserva en Wöffenbuttel. La atribución a Sorolla se basa no solo en aspectos estilísticos y en el análisis cromatográfico de los pigmentos empleados sino también en que el retrato de Espinosa está pintado sobre una pintura anterior, una marina soleada típica de Sorolla. Además tenemos el testimonio directo de Juan Ramón Jiménez que residió cierto tiempo en la casa de Simarro y que cuenta que este le leía párrafos de la Ética ante el retrato de Espinosa que había pedido a Sorolla que le pintara. Por ello no podemos por menos de felicitarnos de este hallazgo que además de realzar el patrimonio artístico de la Universidad Complutense es muy buena noticia para el espinosismo español que contribuye de esta manera a la iconografía del filósofo con una obra de un gran pintor.

Los trabajos aquí recogidos sitúan a Espinosa en su siglo, destacando su carácter anómalo en relación con el resto de autores de su entorno, en diversas temáticas políticas, científicas, así como en su proyección hacia el futuro. La apuesta de Espinosa por los ideales republicanos y democráticos en la época del surgimiento de las monarquías absolutistas barrocas resulta ser un índice de que el mantenimiento de los ideales aún en épocas adversas puede ser productivo por contribuir al mantenimiento de la llamita de la esperanza que en momentos más favorables puede alumbrar una hoguera. Espinosa no se adaptó a la crisis, sino que se esforzó por comprenderla sin ceder en sus ideales, lo que permitió que gracias entre otras muchas cosas a su resistencia a resignarse ante las circunstancias adversas, las ilusiones renacentistas se desarrollaran en la Ilustración, superando el hiato de la crisis barroca.

LA POLÍTICA

La democracia en Espinosa, anomalía en su siglo

Francisco José Martínez

I.1.—Espinosa también es anómalo al defender la democracia en un siglo en el que el absolutismo monárquico se iba consolidando en toda Europa, dando lugar a lo que se ha podido denominar, en el caso francés, el 'Estado clásico'[1]. En este momento histórico, el barroco, el pesimismo se impone y la salida de la crisis se busca en el afianzamiento y desarrollo de mecanismos opresores para controlar unas multitudes humanas crecientes y potencialmente levantiscas. Lejos quedan ya las esperanzas renacentistas en una salida luminosa de la Edad Media que desarrollara la libertad de los individuos a partir de la combinación de cristianismo y clasicismo mediante la reforma interior producto de un cristianismo erasmiano, tolerante y basado en el amor y una apuesta por la instauración de unos sistemas políticos que permitieran la libertad de los individuos. El ideal del Imperio se cuartea y en su lugar va surgiendo paulatinamente un sistema de Estados independientes que buscan un equilibrio de fuerzas entre ellos. La soberanía universal que correspondía al Imperio se la apropia cada uno de los Estados nacionales incipientes de forma que cada rey se convierte en emperador en su propio Estado *(Rex est Imperator in regno suo),* sin reconocer ningún poder (políti-

[1] Cfr. H. Méchoulan y J. Cornette, *L'Etat clasique 1652-1715,* París, Vrin, 1996.

co) superior. Esta noción de soberanía de origen romano junto con la idea de comunidad autárquica de procedencia aristotélica es la base de los Estados nacionales en el siglo XVII[2]. La monarquía se afianza como la mejor forma de gobierno y la figura del monarca resplandece como centro del Estado y de la sociedad. Los clásicos republicanos como Tito Livio se ven sustituidos por los clásicos imperiales como Tácito o Séneca.

La problemática teológico-política de la época barroca heredaba los planteamientos escolásticos sobre el tema, a pesar de que la noción de soberanía supone una completa transformación del sentido de los principales conceptos políticos. La monarquía absolutista, aunque es un paso en la secularización del poder, toma su modelo del Pontificado, centralizado y unificado, a pesar de que la teoría absolutista surge en clara oposición a las teorías jesuitas acerca del poder religioso del Papado. La teoría del derecho divino de los reyes, clave del absolutismo, se basa en la teocracia pontifical. Se ha podido decir que el absolutismo se inspira más en el Papado que en el Imperio o en la ciudad antigua. La teología de la omnipotencia divina, de cuño nominalista, resuena en el absolutismo monárquico, transfiriendo al poder terrenal atributos propios de la trascendencia divina, produciendo una sacralización y deificación de la monarquía[3]. La ley lo es por la mera voluntad del monarca y no porque sea justa o despliegue un derecho anterior. Este engrandecimiento de la monarquía y la exaltación de la persona del monarca tenía la función de asegurar la identidad nacional y de proporcionar una red de certezas indudables en una sociedad muy inestable y sacudida por crisis de todo tipo: políticas, sociales, alimenticias, etc. La metáfora del Sol alude a este carácter central y único del Rey, así como a su carácter de fuente de luz y resplandor siempre en movimiento, garante de la estabilidad cósmica y generador de vida y de riqueza.

Hasta un autor tan ponderado como Mariana cuando compara la democracia con la monarquía, a pesar de reconocer que es más fácil que la prudencia y la honestidad se encuentren en muchos que en uno solo, que muchos tienen mayor capacidad de comprensión de los asuntos públicos, que es más difícil adular

---

[2] Cfr. J. A. Maravall, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII,* Madrid, CEC, 1997, pág. 98.

[3] Cfr. J. F. Coutine, «L' heritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l' âge classique», en H. Mechoulan (ed.), *L' état baroque. 1610-1652,* París, Vrin, 1985, págs. 89-118.

a muchos que a uno, que cuando gobiernan muchos unos pueden corregir a los otros y a pesar del argumento de autoridad que supone recordar que cuando los hebreos pidieron a Dios un rey este se lo negó[4] y cuando se lo concedió dicho rey se convirtió en un tirano, a pesar de todos estos argumentos en favor de la democracia, el autor jesuita se inclina hacia la monarquía como mejor forma de gobierno debido a que en la naturaleza también gobierna uno, a que la preservación de la paz es más fácil cuando gobierna uno debido a que en el gobierno múltiple pueden surgir desavenencias entre los gobernantes, a que dado que la mayor parte de los hombres son malos es más fácil encontrar uno bueno que muchos, y por último, dado que la tiranía es la peor forma de gobierno, su antítesis será la mejor y la antítesis de la tiranía es la monarquía[5]. Mariana sigue a Tomás de Aquino, quien en su opúsculo *De regno,* defiende que es más fácil alcanzar la racionalidad necesaria para gobernar a un solo individuo que a una multitud[6].

La defensa de la monarquía como mejor forma de gobierno lleva, en ocasiones, a la crítica despiadada de la democracia. Maravall[7] recoge los testimonios de Márquez, Agustín de Castro, Saavedra Fajardo y Lancina en este sentido. Márquez polemiza con Maquiavelo al que recuerda que él mismo acaba pidiendo un príncipe

---

[4] El P. Márquez analiza el caso de los hebreos como un caso excepcional en el que el propio Dios prefiere gobernar directamente que a través de individuos mediocres. El caso de los hebreos es «una manera de anarquía socorrida por la providencia de Dios» *(El Gobernador cristiano, deducido de las vidas de Moysen y Josué, príncipes del pueblo de Dios,* Salamanca, 1612. Citado en Maravall, ob. cit., pág. 161). Obsérvese como para este autor la democracia equivale a la anarquía, opinión muy extendida en esta época. Espinosa considerará el caso del Estado hebreo como una teocracia en el sentido de una democracia que, al principio, solo reconoce como superior al propio Dios, aunque posteriormente entregó el poder en manos de Moisés y se sometió completamente a sus dictados (TTP, Cap. XVII, Madrid, Alianza, 1986, pág. 358).

[5] Cfr. Mariana, *La dignidad real y la educación del Rey,* Madrid, CEC, 1981, Cfr. Maravall, ob. cit., págs. 158-159.

[6] «evidentemente mejor puede lograr la unidad lo que es uno por sí mismo que muchos... luego, es más útil el gobierno de uno que el de muchos. ... necesariamente también en la sociedad humana lo mejor será lo que sea dirigido por uno... Pues las provincias y ciudades que no son gobernadas por uno padecen disensiones y vacilan faltas de paz... por el contrario, las provincias y ciudades que se encuentran bajo un solo gobernante gozan de paz, se distinguen por la justicia y se alegran por la abundancia» (Tomás de Aquino, *La Monarquía,* cap. II, Madrid, Tecnos, 1989, págs. 14-15).

[7] Cfr. Maravall, ob. cit., págs. 170-176.

como solución a los males de la Italia de su tiempo y además que toma a Venecia por una democracia, siendo como es una aristocracia con tintes oligárquicos. Castro critica a la democracia porque es el gobierno de los ignorantes, porque en ella no puede haber unión, y porque impide el secreto y la deliberación ya que en ella predomina la multitud confusa que no atiende a razones[8]. Saavedra, por su parte, rechaza de forma tajante que haya mayor libertad en las repúblicas, nombre dado a los gobiernos populares, que en las Monarquías en esta jugosa cita que transcribe Maravall:

> Las Repúblicas creen que adoran una verdadera libertad, y adoran muchos ídolos tiranos. Todos piensan que mandan, y obedecen todos. Se previenen de triacas contra el dominio de uno y beben sin recelo el de muchos. Temen la tiranía de los de afuera, y desconocen la que padecen dentro. En todas sus partes suena libertad, y en ninguna se ve; más está en la imaginación que en la verdad.... Todos viven esclavos de sus recelos. De sí mismo es tirano el magistrado, pudiéndose decir de ellas que viven sin señor, pero no con libertad; porque cuanto más procuran soltar los nudos de la servidumbre, más se enlazan en ella[9].

Por ultimo, el tacitista Lancina también denigra al gobierno popular de forma lapidaria. «El mejor gobierno, el de una cabeza; el de muchos, confuso; el de pocos, ambicioso; el de nobles, soberbio; el de populares, mecánico»[10]. El gobierno de muchos es confuso y mecánico. Ya Márquez había definido como confusa la multitud que gobierna en las democracias. El apelativo de mecánico alude, según Maravall, a que la multitud no tiene en cuenta las calidades personales sino solo los aspectos cuantitativos y además a que en las democracias predominan los iletrados, los que ejercen artes no liberales.

---

[8] Cfr. Agustín de Castro, *Proemiales políticos,* 1639 (Manuscrito). Es curioso constatar como Espinosa considera dos de la virtudes de la democracia el que no haya secretos de estado y las virtudes de la deliberación, como veremos posteriormente.

[9] Cfr. Saavedra, *Idea de un príncipe político-cristiano,* Empresa 10, «Fama nocet», en *Obras de Don Diego Saavedra Fajardo y del licenciado Pedro Fernández Navarrete,* vol. XXV, BAE, Rivadeneyra, 1886, pág. 33. También en Saavedra Fajardo, *Empresas políticas,* Madrid, Planeta, 1988, pág. 80. Si tenemos en cuenta que D. Diego se refiere aquí a Flandes podemos considerar la distancia que le separa de Espinosa, firme defensor de la república holandesa como el lugar más libre de su época.

[10] Cfr. J. A. de Lancina, *Comentarios políticos a Tácito,* Madrid, CEPC, 2004, pág. 15.

Por su parte, Suárez niega que una vez transferida la potestad a un monarca auténtico sea necesario el consentimiento y la aceptación por parte del pueblo de lo que el príncipe promulga haciendo uso de su potestad. Además, el rey está libre de las leyes que promulga en su dimensión coactiva, aunque esté sometido a ellas en su aspecto directivo en tanto que dichas leyes, para ser legítimas, tienen que ajustarse a la voluntad de Dios. El rey hace las veces de Dios, ocupa su lugar y actúa como su ministro. El poder del príncipe no es un poder delegado por la comunidad, sino que la entrega del poder es plena, de manera que la comunidad no retiene nada de su poder originario. La *translatio* del poder del pueblo al rey no es *delegatio* sino *alienatio* o *largitio,* lo que supone que no es reversible. Los límites del poder del príncipe no provienen sino del derecho natural, que pone al poder un límite moral; de la comunidad, pero no en un sentido contractualista y constitucionalista sino en un sentido orgánico, según el cual la comunidad actualiza un orden teleológico previo y además no es un mero agregado de individuos sino un cuerpo orgánico producto de la unión de sus miembros; y del poder indirecto del Papa que se impone como elemento espiritual al terrenal del poder político[11]. Frente a las teorías agustinianas que hacen derivar el poder político de Dios a través del Papa y de las teorías imperiales que sitúa al emperador al mismo nivel que el Papa, siendo ambos los depositarios del poder por cesión divina, la teoría de Suárez que sitúa a Dios solo como causa lejana, universal del poder, y a la comunidad en tanto que cuerpo místico como su causa próxima, por un lado limita la idea del derecho divino de los reyes y además favorece la autonomía de la política respecto a la teología, a pesar de la sumisión del rey al Papa en las cuestiones espirituales, y permite que, cuando caiga la necesidad de la fundamentación religiosa del poder, se pueda retomar el origen popular y comunitario de dicho poder político. Tampoco para Belarmino el poder del rey viene de forma inmediata de Dios sino que es un derecho humano y terrenal que pasa por la multitud.

El consenso es necesario para el establecimiento del poder político, pero no es preciso para cada acto de gobierno. Para Suárez en el estado de naturaleza los hombres se encontraban no como una mera congregación sino formando 'un solo cuerpo místico', que podía actuar como un todo unificado y de esta manera podían disfru-

[11] F. Suárez, *De legibus,* III y IV. Cfr. J. Peña, «Soberanía de Dios y poder del príncipe en Suárez», en J. Peña (coord.), *Poder y Modernidad. Concepciones de la política en la España moderna,* Univ. de Valladolid, 200, págs. 196-199.

tar de una voluntad común que les permitiera decidir unirse por consenso común *(communi consensu)* dando forma a una república para obtener un solo objetivo político *(De las leyes,* I). El estado de naturaleza se basaba en la libertad natural y en la igualdad de todos los hombres. Por ello la mediación política no depende de la voluntad sino que es natural. Se pasa del estado natural al político debido a la convicción de que dados el egoísmo y la flaqueza moral del hombre no sería posible mantener las ventajas del estado natural sino que surgirían divisiones y ningún daño podría ser evitado o vengado dado la carencia de leyes. Frente a los conciliaristas los teólogos contrarreformistas como Soto o Suárez, defienden que los príncipes no son solo superiores a los gobernados tomados individualmente *(Maior singulis)* sino también superiores a todos los miembros de la sociedad política tomados en su conjunto *(maior universis)* Suárez afirma que al transferir el poder al gobernante este puede actuar como propietario del mismo lo que le hace que sea más grande que todo el cuerpo de ciudadanos y se sitúe por encima de ellos. Los absolutistas retoman el derecho romano y conectan el poder absoluto del rey con el Imperium de los emperadores romanos. Frente a ellos los constitucionalistas eluden el derecho romano y se vuelven a las antiguas costumbres francesas y a los frenos que tradicionalmente limitaban la monarquía francesa: la religión, la justicia y la policía (mantenimiento del patrimonio, mantener la armonía entre las clases del reino, deber de recibir consejo[12]).

Como vemos, los defensores de la Monarquía no ahorran epítetos denigratorios para el gobierno popular. Pero no solo los defensores del absolutismo monárquicos fueron adversarios de la democracia como forma de gobierno, también los defensores del constitucionalismo, es decir de la limitación legal de los poderes monárquicos, e incluso los libertinos fueron críticos suyos.

I.2.—Los libertinos, por su parte, si en privado se mofaban de las supersticiones religiosas, en público guardaban las formas, especialmente en el aspecto político, y asumían la ortodoxia como máscara protectora. Más atentos a disfrutar de un ámbito de libertad privada que a procurar el autogobierno del pueblo, al que despreciaban profundamente, los libertinos apuestan en su mayoría por la monarquía absoluta como el gobierno más estable y más capaz de

[12] Cfr. Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma,* México, FCE, 1986, págs. 267-268.

asegurar la tranquilidad social[13], aunque no sea el gobierno más perfecto, noción absolutamente sin sentido para su escepticismo fatalista y acomodaticio, que considera que por encima de las acciones de los hombres el destino conduce a los imperios a fines infalibles . Las guerras civiles en Francia y la revolución inglesa impulsaron el fervor monárquico de los libertinos, ya facilitado enormemente por el fatalismo de su pensamiento y el escepticismo acerca de las capacidades de la acción humana para cambiar el curso de las cosas, dada la radical inconstancia y mutabilidad de las mismas[14]. Las concesiones a la idea de fortuna que exigen la constancia frente a sus embates; la obediencia y el quietismo frente al poder, la prevención contra toda innovación, el escepticismo profundo, son las características esenciales de una tradición que se apoya en Montaigne y su estoicismo escéptico.

Hasta un defensor del pensamiento libertino en tanto que antecedente de la modernidad, como M. Onfray[15], tiene que reconocer que en su época todavía no estaban los tiempos maduros para poder pensar sin Dios y sin rey: solo Espinosa podrá hacerlo. Según este autor, los libertinos continúan a Montaigne, en su escepticismo y en su adaptación al mundo, y anuncian a Espinosa en su esfuerzo por la emancipación, más mental que política. Pero Espinosa[16] no les seguirá en su fideísmo, complemento de su escepticismo; el racionalismo geométrico del marrano holandés no necesita ya del escepticismo respecto de las capacidades del hombre para liberarse, mental y políticamente, y mucho menos del fideísmo: la confianza en las leyes de la naturaleza libera a Espinosa de la necesidad de recurrir a la providencia de Dios. En lo que Espinosa coincide con los libertinos es en su apuesta por la libertad integral de filosofar y en su defensa de una ética inmanente, naturalista, liberada de todo fundamento religioso y centrada en el cuerpo y no ya en el alma, y utilitarista en el sentido de basarse no tanto en un Bien y un Mal abstractos sino en lo que es bueno o malo para un cuerpo determi-

---

[13] Cfr. la Introducción de J. Prevost a la antología *Libertins du XVII siécle,* París, La Pleiade, Gallimard, 1998, donde se resalta el conservadurismo político de los libertinos eruditos y su sumisión a la monarquía absoluta.

[14] Cfr. S. Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco,* Barcelona, Península, 1984, págs. 200-205.

[15] Cfr. M. Onfray, *Los libertinos barrocos,* Barcelona, Anagrama, 2009, págs. 29-39.

[16] Sobre las relaciones de Espinosa con el libertinismo se puede consultar el artículo de J. P. García del Campo, «Spinoza y el 'libertinismo' político», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* 12, Madrid, UCM, 1995, págs. 33-56.

nado. Una moral que no es individualista sino que retoma la centralidad que el pensamiento epicúreo concede a la amistad. Una moral de amigos que en Espinosa, al contrario que en los libertinos, pretende generalizarse, no restringiendo *a priori* la capacidad de liberarse a ningún ser humano. Una ética que no busca su recompensa en el más allá sino que se basa en una eternidad inmanente dando lugar a un materialismo soteriológico en palabras de Onfray.

La defensa del absolutismo que hacen los libertinos se basa en la comodidad, más que en razones teóricas profundas que su radical escepticismo les impedía asumir. La adecuación a la crisis y la apuesta por el absolutismo como el mejor medio de conjurar el temor a las masas que subyace en las posiciones políticas de los libertinos se enfrenta radicalmente a la negación espinosiana de instalarse en la crisis: nuestro autor pretende comprenderla para superarla mediante el mantenimiento de los ideales renacentistas reformulados de forma materialista y revolucionaria y respecto a las masas, al entender su actuación como desprendiéndose de las leyes de la naturaleza de forma necesaria, no distingue las masas de los sabios, como hacen los estoicos y los libertinos, sino que dice que todos los hombres, como partes de la naturaleza que son, están sometidos a las mismas leyes y actúan de forma parecida. Ningún elitismo despreciativo de las masas, pues, en Espinosa, a pesar de algunas citas donde retoma las tradiciones de los historiadores romanos recelosos de la actuación imprevisible e incontrolable de las masas cuando se les niega la información y el respeto debido por parte de los poderes tiránicos. El absolutismo utiliza la religión para justificar su actuación en aras de una justicia artificial que se superpone y a veces suplanta a la justicia natural y pone como valor supremo el mantenimiento del orden manteniendo a raya a los deseos y ocurrencias de las masas. La aceptación de la religión dominante no se basa, en los libertinos, en motivos religiosos, ni en pensar que es la verdadera, sino en motivos utilitarios, dado el papel que dicha religión juega en el mantenimiento de la sumisión de las masas. Frente a esto, la posición de Espinosa, cercano a los Colegiantes y favorable al gobierno de los Regentes, se opone de forma radical a toda injerencia de la religión en la vida pública y a toda utilización política de la religión.

El punto fuerte del libertinismo erudito no es tanto la denuncia de la moral cristiana por hipócrita, como sí hacen, en cambio, los libertinos de costumbres, defensores de una ética de los placeres de corte sensualista y materialista, como la separación de la ética de sus fundamentos religiosos para defender un deísmo naturalista y antropocéntrico. Pero su crítica religiosa, casi nunca abierta, quedó sin

consecuencias, excepto en el caso de Vanini que pagó con su vida las acusaciones de ateísmo, blasfemia e impiedad. Vanini[17], muy influido por el averroísmo paduano se dedicó a estudios de filosofía natural que le condujeron a un panteísmo naturalista y apoyó las pretensiones de Venecia frente al Papado en la línea de Paolo Sarpi que aspiraba a encontrar un entendimiento con los protestantes basado en los elementos doctrinales comunes buscando más la tolerancia que la confrontación. Su viaje a Inglaterra le llevó a la conversión al anglicanismo que pronto abandonó. Tras pasar por Italia encuentra un gran éxito en los círculos libertinos parisinos, aunque sus obras son condenadas. Huye de París y se refugia en Toulouse, centro del integrismo contrarreformista en aquella época. En 1618 es detenido acusado de enseñar el ateísmo, en 1619 es ejecutado y en 1620 la Iglesia condena de nuevo sus obras. Vanini rechazó la autoridad de la escolástica y volvió a las fuentes aristotélicas y averroístas construyendo una filosofía más escéptica que directamente atea en su segunda obra, *Diálogos sobre la naturaleza,* para la que la verdadera religión era la ley natural que Dios grababa en el corazón de los hombres. Además en esta obra Vanini denunciaba la impostura de los sacerdotes y el fraude que sustentaba las instituciones eclesiásticas. Para nuestro autor, la mayor parte de las leyes morales eran invenciones humanas para gobernar a la plebe ignorante. Además Vanini profesaba creencias astrológicas según las cuales el Ser infinito gobernaba las cosas a través del influjo de las estrellas sometiéndolas de esta manera al destino y dando lugar a una 'Cadena del ser' en la que los seres inferiores estaban sometidos al influjo de los seres superiores, el extremo de los cuales era Dios[18]. Fue su atrevimiento más que la radicalidad de sus ideas lo que lo llevó a la hoguera y en todo caso su crítica directa fue para las instituciones eclesiásticas no para las políticas, a las que siempre respetó y bajo las que se cobijó siempre que pudo.

Otro ejemplo del escaso libertinismo antiabsolutista que podemos encontrar fue Cyrano de Bergerac[19], el cual defendió una no-

---

[17] Sobre Vanini se puede ver la Noticia introductoria a sus *Oeuvres Philospphiques* de Rousselot (editadas en París, 1842 y disponibles actualmente en Google Books, y M. Caballero, «Sobre libertinos y libertinaje: Giulio Cesare Vanini, un desconocido 'príncipe del libertinaje'», en *ÉNDOXA: Series Filosóficas,* núm. 13, UNED, 2000, págs. 219-223.

[18] Cfr. J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire,* Athlone Press, 1960, págs. 27-42.

[19] Cfr. J. Prévot, «La raison contre l' Etat», en H. Mechoulan (ed.), *L' etat baroque. 1610-1652,* París, Vrin, 1985, págs. 213-219.

ción igualitarista de pueblo basada fundamentalmente en los pobres y los trabajadores, frente al pueblo reducido de los monarcómacos hugonotes para los que el pueblo se reducía a la élite educada y burguesa. A pesar de todo Cyrano no era nada republicano, a lo más que aspiraba era a una monarquía basada en un contrato moral entre el rey y el pueblo sostenido por la clemencia del soberano y el amor del pueblo. En sus fábulas sobre el reino de los pájaros Cyrano presenta un retrato de rey humilde, dulce, débil y pacífico que es la antítesis del monarca absoluto francés. Por su parte Theophile de Viau, otro de los libertinos más radicales, aunque no hizo crítica política directa al poner en duda 'el misterio de la monarquía' lleva a cabo una crítica política indirecta a través de la crítica religiosa.

I.3.—En el largo camino que concluye en la democracia moderna el papel de la reforma protestante es esencial. La reforma desplaza el énfasis del príncipe a los santos, a los elegidos, y en ese sentido destaca la importancia de los súbditos en la formación del Estado moderno, en detrimento del papel del príncipe, central en las reflexiones medievales sobre la política. Pero el teocentrismo de la reforma impide que se pase fácilmente del santo al ciudadano, ya que los santos se vieron siempre a sí mismos como instrumentos de la absoluta voluntad de Dios, más que como representantes populares. Por otra parte, el hincapié puesto en la acción sistemática y metódica contribuyó a transformar la política en trabajo, sometida a los mismos requisitos de este, especialmente la auto-disciplina. La centralidad de la lectura individual de la escritura promueve el valor de la libertad, y la idea del sacerdocio universal, impulsa la idea de igualdad, ideas claves para el nacimiento de la democracia. De igual manera las referencias al cristianismo primitivo refuerza la idea de igualdad entre los creyentes. El puritanismo con la elección de los pastores, su idea más fraternal que sacerdotal de la comunión, y la centralidad de la predicación fue un agente indirecto de la democratización frente al autoritarismo de las iglesias más tradicionales ya fueran la católica o las reformadas[20]. Pero el teocentrismo del pensamiento protestante relativiza estos impulsos democratizadores al referir a Dios más que al pueblo la fuente última de la soberanía. No hay una idea de soberanía popular en los reformadores y por ello se

[20] Cfr. O. Lutaud, «Entre racionalismo y milenarismo durante la revolución de Inglaterra», en J. Le Goff (ed.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XII-XVIII,* Madrid, Siglo XXI, 1987, pág. 264.

ha podido decir que «La democracia moderna es hija de la reforma, pero no de los reformadores»[21]. El autogobierno de los santos puritanos[22] era sistemático y represivo, pero no democrático y además junto al autocontrol que reinaba en la congregación religiosa admitían la coerción externa, especialmente, sobre los pecadores, por parte del Estado secular. Que los objetivos esenciales de los puritanos no eran políticos se puede comprobar en su apoyo a la aristocracia si se convierte en una capa de magistrados diligentes y sistemáticos con un papel público y civil a desempeñar.

Pero, por otra parte, la extraterritorialidad de los santos respecto a un mundo que está sometido a Satán permitió el surgimiento de una política de corte radical, iluminada por la idea del exilio y el éxodo. No somos de este mundo y además estamos de viaje hacia un mundo nuevo, por venir; de ahí la centralidad de la metáfora de la nave del Estado. La radicalidad de las posiciones políticas de los santos encuentra también un apoyo teológico en el Dios calvinista cuya voluntad y poder absolutos hace innecesarios todos los poderes intermedios, como los ángeles o los santos. Desde el punto de vista político esta radicalidad elimina cualquier autoridad intermedia entre Dios y el santo, lo que supone el rechazo de todas las metáforas organicistas de cuño neoplatónico que contemplaban el mundo como una gran cadena del ser con origen en Dios. Pero el carácter revolucionario de los santos puritanos tiene varias limitaciones: en primer lugar, su difícil encaje en la ciudad, que permite contemplar la Revolución inglesa, al menos en parte, como un conflicto entre el campo y la ciudad, y especialmente entre el campo y la corte; esto hace que aunque su espíritu metódico y sistemático y sus virtudes de autodisciplina y autocontrol pudieran ser utilizados por el naciente espíritu capitalista, como defendía Max Weber, no se pueda decir que tuvieran una voluntad modernizadora en sentido capitalista y antifeudal; en segundo lugar, su visión de la revolución como una lucha religiosa que seculariza la idea de cruzada de los santos contra los hijos de Satán; por último, el no dar el paso hacia la ciudadanía al subordinar la política a la religión y el ciudadano al santo. Todas estas limitaciones hacen que solo de forma muy indirecta se pueda hablar de impulso democrático y democratizador por parte de las sectas puritanas en esta época.

---

[21] Cfr. G. P. Gooch, *English Democratic Ideas in the XVII century,* págs. 7-8.

[22] Respecto al papel político de los puritanos se puede consultar: M. Walzer, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical,* Madrid, Katz, 2008, especialmente págs. 83, 127, 145, 167, 195, 235, 241, 254, 260, 287.

Para Calvino la resistencia contra el tirano era más un acto de conciencia que un acto reivindicativo del pueblo oprimido. Los únicos que legítimamente podían dirigir la revuelta, los magistrados menores o éforos no eran representantes del pueblo sino que actuaban enviados por Dios. La potestad de los gobernantes era más un fideicomiso que una representación de la soberanía popular. El calvinismo, pues, fue más un agente de transformador en dirección a la democracia que una causa directa de la misma al impulsar una vida en congregación en la que el autogobierno y la participación contribuyeron al entrenamiento en formas democráticas de decisión. Dos teorías del derecho de defensa: la constitucionalista y la del derecho privado a la resistencia contra un juez injusto, son la base de la resistencia a la tiranía que desplegaron los protestantes. Si el gobernante excede su jurisdicción se convierte en persona privada y puede resistírsele. Esto supone que hay una distinción entre el cargo y la persona del magistrado. Los magistrados inferiores pueden resistir a los magistrados superiores si estos rompen sus compromisos. Pero el poder de los magistrados inferiores viene de Dios y no del populacho. Además la legitimidad de la resistencia se basa en un deber religioso (de mantener la ley de Dios) no en un derecho moral. Solo los hugonotes dieron el paso del deber religioso al derecho jurídico de resistir[23].

La teoría de la resistencia hugonota tenía tres fuentes principales: la teoría luterana de los magistrados inferiores, la teoría calvinista de los éforos, la teoría del derecho privado de la defensa propia. A esta se unió la proveniente del derecho natural según la cual el origen de las sociedades legítimas se encuentra en un acto de consentimiento libre por parte de todo el pueblo. Pero Mornay restringe el papel del pueblo al decir que este delegó en un cuerpo de funcionarios menores el papel de elegir y limitar al gobernante supremo. Una gran multitud no puede gobernar por las exigencias del secreto; por ello los derechos del pueblo son ejercidos por los funcionarios elegidos. Se produce una sustitución de todo el pueblo por los funcionarios elegidos en los escritos de los hugonotes; por otra parte aunque el pueblo no renuncia a su soberanía sí renuncia a ejercerla directamente.

Es en Escocia donde se llega por primera vez a una teoría secularizada y basada en el pueblo de la revolución —Buchanan y

---

[23] Cfr. Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma,* México, FCE, 1986, pág. 247.

Althussius hablan solo de derechos políticos a la revolución y no ya de deberes religiosos— Buchanan establece un contrato directo y no delegado entre el pueblo y el gobernante y esto hace que sea el pueblo y no sus representantes los que tengan el derecho de resistencia. En su radicalidad Buchanan coincide con Mariana[24]. Pero en Althussius la soberanía no es tanto un poder que se ejerce como un poder de resistencia contra un poder ilegítimo[25]. Este autor se sitúa en la estela del constitucionalismo organicista y corporativo de corte medieval más que en la defensa del gobierno popular, ya que para él la soberanía es más un control del gobierno (ejercido por otro) que el ejercicio directo de poder en los ámbitos legislativo y ejecutivo. En ese sentido los Estados más que ser representativos del pueblo en el sentido de representar la voluntad popular, son personificaciones orgánicas de dicho pueblo. Algunos autores han considerado la obra de Althussius más como la justificación de una revuelta que como una propuesta constituyente de un estado nuevo. En efecto, Althusius defiende la monarquía como el mejor régimen político, con lo que sus teorías podían aportar poco a la constitución de Holanda como república. Grocio, en cambio, sí apuesta por la forma republicana de gobierno, y además la retrotrae a los orígenes bátavos de Holanda. Pero su tipo de república no es democrática ya que para él, el poder reside en los Estados y no en el príncipe o en el pueblo.

Desde el punto de vista político una de las causas principales de la crítica reformadora de la Iglesia era la disputa sobre el poder político del Papado y su jurisdicción internacional. En estos dos puntos los reformadores recogían y conectaban dos corrientes de pensamiento y acción: en primer lugar la tradición conciliarista que ponía la autoridad del concilio sobre la del Papa y en segundo lugar, los esfuerzos que los gobernantes de las principales naciones europeas estaban desarrollando desde hacía mucho tiempo para reducir los privilegios económicos y jurídicos de los clérigos en sus territorios. La tradición conciliarista tuvo su apogeo en la época del Gran Cisma durante la cual, dos y hasta tres papas se disputaban el poder. Para poder resolver la cuestión hubo que acudir a la idea de que el Concilio General de la Iglesia era el depositario de la autoridad entregada por Cristo y que el Papa era simplemente su representante. El Papa era superior a los obispos tomados uno a uno pero era inferior al conjunto de la iglesia reunida en Concilio que podía depo-

---

[24] Cfr. Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma,* México, FCE, 1986, págs. 348-356.

[25] Cfr. R. Prokhovnik, *Spinoza and republicanism,* N.Y., Palgrave, 2004, pág. 56.

nerlo. Las tendencias conciliaristas retomaban las experiencias de la iglesia primitiva y fueron una firme resistencia contra la concepción del Papado como una monarquía absoluta. Las ideas de los reformadores de un sacerdocio universal y del rechazo de toda autoridad eclesiástica en la interpretación de la Escritura continuaban esa tradición conciliarista. Pero la auténtica continuación de las tendencias conciliaristas fue el constitucionalismo regio contrarreformista que limitaba el poder de los reyes basándose en que Dios, fuente última del poder, lo había depositado en la comunidad, la cual a su vez lo delegaba a los gobernantes de forma condicional y nunca absoluta. Para los conciliaristas el poder de la sociedad no puede ser entregado al gobernante ya que esto supondría que la sociedad cedería su capacidad de defenderse y ninguna sociedad puede hacer esto como nadie puede renunciar a su poder de conservar la vida. El derecho de defensa propia, que tienen las sociedades como los individuos, no se elimina al transferir el poder al gobernante sino que la sociedad siempre lo mantiene.

Este argumento que supone que en el estado político no se abandona el derecho propio del estado de naturaleza será retomado por Espinosa frente a Hobbes que en esto sigue a la tradición absolutista que se apoya en Tomás de Aquino y que defiende que la cesión de poder de la comunidad al gobernante entraña su alienación completa e irreversible. La idea de que el poder de la comunidad solo se delega y no se entrega también encuentra apoyos a partir del derecho romano, especialmente en los comentarios de Bartolo al *Digesto,* que fueron continuados por juristas humanistas como Salamonio que considera que Dios ha creado a los hombres libres e iguales y que solo por delegación establecen un contrato con un gobernante de tal manera que el Imperium que posee el mismo es simplemente una cesión del poder que la comunidad ha establecido sobre sí misma. Los gobernantes son instituidos a través de una *Lex regia* que limita sus poderes y que los convierte en ministros de la república. El gobernante es superior a cada ciudadano en particular *(maior singulis)* pero es inferior al pueblo en su conjunto *(inferior universo popolo),* por ello no está liberado del derecho, no es *legibus solutus,* ni es *maior universis,* es decir, superior al pueblo en su conjunto[26].

De igual manera la reforma, dado su carácter nacional, rechazaba la idea de que el Papa tuviera un poder político sobre los diferen-

---

[26] Cfr. Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma,* México, FCE, 1986, págs. 138-140.

tes estados cristianos y la idea de que los clérigos estuvieran excluidos de la legislación ordinaria y sometida solo al derecho canónico. Sin embargo, y a pesar de estas tendencias antiautoritarias, la reforma reforzó el absolutismo al insistir en la idea de Pablo de que hay que respetar a los gobernantes por injustos que los mismos sean. Frente a un gobernante inicuo no hay que obedecerle en lo que vaya contra las leyes de Dios pero tampoco se le puede resistir de forma activa. El miedo a las consecuencias revolucionarias de la crítica antipapista que los anabaptistas y otras sectas radicales desarrollaron llevaron a los reformadores a reforzar la autoridad secular, al recalcar el carácter espiritual de la reforma y su no traducibilidad en cualquier tipo de revolución política y social. El milenarismo de los radicales que asociaban la reforma religiosa con las reformas políticas, económicas y sociales estaba muy lejos de los objetivos de los reformadores ortodoxos, los cuales, además, erigieron rápidamente iglesias reformadas en las que la autoridad de los clérigos se vio reforzada.

Los movimientos radicales se dividieron en los que se apartaron del mundo para llevar una vida verdaderamente cristiana y apolítica y aquellos que, como Müntzer, intentaron implantar el reino de Dios en la tierra a la espera de la segunda venida de Cristo, confiando en la pronta instauración de la tercera edad, la del espíritu, antecedente inmediato del fin del mundo, posterior a la derrota del Anticristo.

I.4.—Más cercanos a las teorías de la soberanía popular se encuentran los defensores del aristotelismo político, que supuso un paso de gigante en la defensa de un ámbito específico para la política secular, autónomo respecto al ámbito espiritual, controlado por el Papado, también avanzó en la idea de las ventajas del gobierno popular frente al monárquico, al menos a través de las obras de Bartolo de Sassoferrato y en especial de Marsilio de Padua, que no solo defendió al Emperador frente a las pretensiones políticas del Papado, sino que frente a Tomás de Aquino defendió que en ciudades pequeñas el tipo apropiado de gobierno es el de «todo el cuerpo del pueblo»[27]. En este sentido, parte de la escolástica de corte aristotélica contribuyó a la exaltación de los ideales republicanos en detrimento de la monarquía, considerada hasta ahora como el mejor de los regímenes políticos. El gobierno popular es,

[27] Cfr. Skinner, ob. cit., págs. 74-75.

según estos autores, el mejor antídoto contra la aparición de facciones promovidas por los sectores apartados del gobierno de la ciudad. Frente a Tomás de Aquino que afirma la alienación o entrega del poder sin posible retorno del pueblo al gobernante, para estos autores, el pueblo siempre es el titular del poder y el 'legislador soberano' aunque lo delegue o 'conceda' a los magistrados para que estos lo ejerzan en su nombre. Savonarola retomará esta centralidad del pueblo como suprema autoridad, a pesar de la delegación del poder al Gran Consejo[28].

Será el republicanismo la tendencia política que desarrollará el aristotelismo político en dirección a una teoría de la soberanía popular, a pesar de que la mayoría de los republicanos prefirieron más un gobierno aristocrático que un gobierno plenamente democrático. La afirmación esencial del republicanismo es la defensa de la libertad: libertad como independencia frente a todo poder externo, ya sea civil, el Imperio, o religioso, el Papado y libertad como autogobierno[29]. Si ambas libertades son esenciales, para la democracia la fundamental es la segunda. En el modelo clásico de republicanismo que fue el humanismo cívico italiano de los siglos XV y XVI las tendencias oligárquicas fueron dominantes, ya que los ciudadanos se restringían al principio a los nobles y luego a los burgueses ricos, especialmente mercaderes, pero casi siempre las capas populares quedaban excluidas del gobierno de la ciudad. Precisamente las luchas en torno al control de la república solían degenerar en guerras civiles que concluían con el establecimiento de principados que acababan con las libertades republicanas, al considerar estas incompatibles con la paz social. El republicanismo clásico al analizar las causas de la decadencia de las repúblicas las sitúa en la existencia de luchas civiles y en las diferencias crecientes de riqueza entre los ciudadanos, pero no es consciente de que una república no podía asegurar la libertad y la paz social si no incluía entre los ciudadanos a la mayoría

---

[28] De todas formas estamos de acuerdo con Pocock en que el dominico «enraíza la ciudadanía en la profecía» y que su apuesta democrática queda lastrada por su concepción, en última instancia, teocrática, ya que es la providencia divina el elemento determinante de los hechos políticos, más allá de la fortuna y las virtudes humanas. Florencia es la ciudad elegida no tanto por la virtud de sus ciudadanos como por la voluntad divina. La vida cívica exigía un nivel tal de virtud que solo la gracia divina la podía proporcionar en el marco de un contexto escatológico de renovación total. J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico,* Madrid, Tecnos, 2002, pág. 201.

[29] Cfr. Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I El renacimiento,* México, FCE, 1985, págs. 27 y sigs.

de la población, es decir, el republicanismo clásico no fue consciente de su déficit democrático, al sostenerse casi siempre en oligarquías más o menos estrechas. Precisamente Espinosa al analizar la aristocracia como forma de gobierno insistirá en la necesidad de aumentar el número de gobernantes para que no sea demasiado escaso en relación con la población total. El republicanismo italiano presentaba dos facciones, una de las cuales era defensora de lo que denominaban 'goberno largo', es decir, amplio, que comprendía a todos los ciudadanos (aquí se situaba Maquiavelo), mientras que la otra defendía que el poder tenía que estar en la nobleza, despreciando a la plebe a la que Giucciardini acusaba de imprudente, inconstante, afanosa de cambios, desconfiada, envidiosa de los que tienen dinero y categoría, fácil de engañar. El republicanismo clásico presentó dos caras, según se considerara que lo esencial para conseguir los fines de la república, la libertad y la paz, consistía en educar a los ciudadanos en las virtudes cívicas, como aconsejaban los autores provenientes de las tradiciones retóricas, o bien en edificar instituciones justas que obligasen a los ciudadanos a ser virtuosos, como solían hacer los escolásticos aristotélicos como Marsilio (Espinosa seguirá esta vía).

También se mantuvo la alabanza del principio popular en el prestigio que gozó en el siglo XVI la idea del gobierno mixto, del que la república de Venecia fue el modelo a seguir. Este modelo combinaba en sus diferentes instituciones el gobierno de uno, de los pocos y del conjunto de los ciudadanos, de tal manera que se evitan las discordias internas al contrapesar las distintas partes entre sí de tal manera que se asegure el beneficio de todos, como dice Paruta, citado por Skinner. La elevación a ideal del modelo veneciano, obvia, sin embargo, el carácter marcadamente oligárquico de sus instituciones que pone en entredicho su carácter popular. Precisamente los republicanos antidemócratas como Guicciardini alababan el modelo veneciano frente a la defensa que hizo Savonarola del Gran Consejo oponiéndole un Senado restringido abierto solo a los ottimati que fuera el contrapeso del Gran Consejo y del gonfaloniero o jefe militar[30].

La mayor parte de los autores conceden al republicanismo holandés una especificidad que lo distingue del republicanismo clásico en varios aspectos. En primer lugar, las provincias unidas se gobernaron en la práctica de forma republicana sin que se llegara a una

[30] Cfr. Skinner, ob. cit., págs. 196-197.

conciencia teórica de este republicanismo, debido a la figura del Stadhouder y de la pervivencia de elementos medievales en su forma de gobierno. Por ello los primeros teóricos holandeses republicanos, especialmente los hermanos De la Court, fueron más prácticos que teóricos ya que su interés primordial era resolver problemas prácticos de gobierno más que discutir con los teóricos políticos atrincherados en las universidades y partidarios de la teorías aristotélicas clásicas. Las aportaciones fundamentales de esta rama específica del republicanismo, hasta su sistematización por obra de Espinosa tuvieron un carácter marcadamente práctico, casi de política aplicada, empezando por las aportaciones del propio de Witt que con su propuesta acerca de la 'Libertad verdadera', combinó varios elementos con cierto contenido teórico pero con una finalidad esencialmente práctica. Estos elementos fueron desde el punto de vista ideológico la afirmación de un gobierno de tipo republicano que aprovechaba la situación favorable de la carencia de Stadhouder; por otra parte, una concesión a la tradición de las provincias unidas al reafirmar el particularismo de cada provincia y de cada ciudad; a esto se unía una política internacional de carácter marcadamente pacifista en Europa que se combinaba con una enérgica actividad colonial, tanto en Oriente como en Occidente, en Brasil, un plan económico basado en el comercio internacional que reforzaba el pacifismo en política exterior y una política de tolerancia religiosa que favorecía también el comercio y que se oponía a las pretensiones de la iglesia reformada calvinista de tendencia gomarista a erigirse en la iglesia oficial de las provincias unidas en detrimentos de luteranos, católicos, judíos y librepensadores[31].

Por su parte las obras de los hermanos De la Court hacían hincapié en subordinar los aspectos políticos al bienestar económico de los ciudadanos, una de las características esenciales del republicanismo holandés y por otra parte mantener la especificidad federal de la república bajo el predominio holandés. Su apuesta por el republicanismo, y por la paz y la tolerancia estaba supeditada a la salvaguarda del comercio y las pesquerías. Una de las principales aportaciones de los De la Court fue el rechazo del modelo de gobierno mixto que mantenía un elemento monárquico en la figura del Stadhouder, reforzando de esta manera la apuesta republicana. La recepción de la teorías de Hobbes, con su indivisibilidad de la soberanía, también ayudaron en el reforzamiento del poder republicano al que ya no

[31] Cfr. Prokhovnik, ob. cit., págs. 95-97.

podía hacer sombra la figura del Stadhouder. Esta centralidad republicana no significaba centralismo ya que siempre tenía que hacer cuentas con la autonomía de las provincias y ciudades, estableciendo un complicado equilibrio entre centro y periferia. Los De la Court, como por otra parte haría después Espinosa, criticaron el nepotismo y las tendencias oligárquicas de los regentes, sin defender por ello claramente una postura democrática, cosa que sí hizo en cambio Espinosa. Los De la Court, como Espinosa, partían del carácter fundamentalmente pasional del hombre y por ello la estabilidad del gobierno no se basaba tanto en la razón como en la balanza y equilibrio entre las diversas pasiones. Es este equilibrio necesario entre las pasiones y no tanto la razón, como en Hobbes, lo que lleva a la necesidad de establecer un pacto, pero este pacto, al igual que en Espinosa y al contrario que en Hobbes, no supone que los individuos cedan sus derechos naturales al entrar en el estado civil o político. La necesidad de contrabalancear las pasiones es un argumento para la democracia ya que balancear las pasiones de uno solo o de pocos es más difícil que hacerlo en el conjunto del pueblo. Pero la apuesta democrática de los De la Court excluye a la plebe de la ciudadanía, así como a los pobres y a los trabajadores por cuenta ajena lo que le da un cierto carácter aristocratizante a su idea de democracia. Su posición burguesa pretende mantener abierta la ciudadanía a los individuos más capaces frente a las exigencias de la aristocracia de sangre pero exige de los ciudadanos que estén educados y que tengan propiedades. De igual manera la defensa de la indivisibilidad de la soberanía les lleva a criticar el régimen mixto de gobierno, especialmente por su componente monárquica. Por esto prefieren Génova a Venecia, ya que frente a la cerrada oligarquía veneciana, los genoveses, además de basarse en el comercio marítimo, como Holanda, abrían periódicamente la ciudadanía a los individuos que cumplieran ciertos requisitos, aunque no fueran patricios de nacimiento[32].

H. Blom ha situado la especificidad del republicanismo holandés en sus fundamentos naturalistas que permitieron sustituir las apelaciones a la virtud cívica del republicanismo clásico por la atención puesta en la necesaria coordinación entre los intereses de los ciudadanos. Lo fundamental para la estabilidad de la república es la instauración de unas instituciones sólidas que al respetar y potenciar

---

[32] Cfr. Haitsma Mulier, «The language of seventeenh-century republicanism in the United provinces. Dutch or European?», en A. Pagden (ed.), *The languages of political theories in early-modern Europe,* Cambridge, CUP, 1987, págs. 188-189.

los intereses de los ciudadanos y contrabalancear sus pasiones no tienen que apelar a las virtudes de estos para mantenerse[33].

Harrington comparte con el republicanismo holandés su hincapié en los aspectos económicos, hasta el punto de considerar que la estabilidad de la república exige que la balanza del poder político siga la balanza del poder económico centrado en la propiedad de la tierra. Harrington aboga por una 'common wealth' donde la propiedad de la tierra esté lo suficientemente repartida para que no pueda surgir una oligarquía terrateniente y donde la defensa esté recomendada, no a un ejército mercenario sino a una milicia ciudadana. Aunque Harrington propone su modelo como democrático y popular, lo cierto es que el elemento aristocrático domina ya que es el senado el que propone las leyes y nombra a los funcionarios mientras que el gran consejo se limita a votar las propuestas senatoriales, separando el momento del debate del momento de la toma de decisiones. Por otra parte, para Harrington como casi todos los demócratas de esta época, los sirvientes, es decir los trabajadores por cuenta ajena, quedan excluidos de la ciudadanía debido a que son dependientes y por ello incapaces de alcanzar las virtudes públicas[34].

I.5.—Solo algunas tendencias radicales que surgieron en la Revolución Inglesa como los Levellers (Niveladores) y los Diggers (cavadores), así como el maestro de Espinosa Van Enden, defendieron propuestas democráticas, aunque con límites parecidos a los espinosianos como pronto veremos. Es lógico que las ideas más revolucionarias y novedosas surgieran en los dos grandes laboratorios políticos del siglo XVII: Holanda e Inglaterra durante la revolución. Los dos ámbitos fueron durante varios años espacios en los que reinó una verdadera libertad de expresión, publicación y debate público lo que propició una auténtica eclosión de proyectos políticos y sociales novedosos y revolucionarios. Ambos espacios no fueron importantes tanto por lo que consiguieron, ya que Holanda al final acabó como un reino casi homologable a los demás y la revolución inglesa solo sirvió para consolidar el estado liberal bajo una monarquía constitucional, sino más bien por lo que apuntaron como posibilidades que solo se materializaron varios siglos después: una auténtica

---

[33] Cfr. H. Blom, *The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-century political Thought,* Rotterdam, CIP, 1995, pág. 218.

[34] Cfr. Haitsma Mulier, «The language of seventeenh-century republicanism in the United provinces. Dutch or European?», en A. Pagden (ed.), *The languages of political theories in early-modern Europe,* Cambridge, CUP, 1987, pág. 186.

democracia basada en la soberanía popular e incluso algunos experimentos de propiedad comunal como los que realizaron los diggers ('Cavadores') bajo la dirección de G. Winstanley.

Últimamente se ha destacado la importancia que tuvo la figura de Francisco van den Enden en la formación de Espinosa[35], no solo en el aspecto de la cultura clásica latina sino también en la estructuración de la radicalidad de su pensamiento en los aspectos teológicos y políticos. Espinosa y su maestro compartieron, aparte de un gran amor por el teatro clásico, especialmente por Terencio, la idea de que Dios coincidía con la naturaleza y además la idea de que el gobierno popular o democracia era el más justo y estable de todos, aspecto este último al que nos vamos a limitar aquí. Van den Enden fue no solo un teórico político sino también un activista que se esforzó en la preparación de una colonia en Nueva Holanda, desarrollando no solo su constitución sino también elaborando planes de

---

[35] Sobre Van den Enden hay que destacar la labor ejemplar de Win Klever editor de una obra esencial que recoge la traducción de las *Proposiciones políticas libres y consideraciones acerca del estado* de 1665 y una selección de la *Breve relación de la situación de Nueva Holanda* (1662), Vijstad, 2007, así como de artículos como «Spinoza y Van den Enden in Borsch's diary in 1661 and 1662», *Studia spinozana,* 5, 1989, págs. 311-325; «Proto-Spinoza Franciscus van den Enden», *Studia spinozana,* 6, 1990, págs. 281-289; «A new source of Spinozism: Franciscus Van den Enden», *Journal of the History of Philosophy,* 29, 1991, págs. 613-632) que lo considera, quizás un poco exageradamente como un 'proto-Espinosa', así como las aportaciones de F. Merten de la Universidad de Gante que tiene una espléndida página web sobre este autor (http://users.telenet.be/fvde/), y las aportaciones de M. Bedjai, descubridor con Klever de los principales escritos del autor, publicados sin su nombre, y que tiene un resumen de su tesis doctoral titulada «Metaphysique, éthique et politique dans l' oeuvre du docteur Franciscus van den Enden (1602-1674), contribution á l' étude des sources des écrits de B. de Spinoza (1632-1677)», en *Studia spinozana,* 6, 1990, págs. 291-301. Respecto a las posiciones de Bedjai tenemos dos reparos: la consideración de este autor de la idea de naturaleza espinosiana como perteneciente a la tradición hermética y alquímica, no teniendo en cuenta que la noción espinosiana de naturaleza es una articulación de esta tradición con la nueva ciencia galileana y cartesiana, y además que el ocultismo y elitismo de la tradición alquímica y hermética se encuentra en las antípodas del racionalismo democrático antielitista y antisecretista de Espinosa; por otra parte, la consideración de Van den Enden como un libertino es discutible y en todo caso sería un libertino no de la tendencia erudita cuyo cinismo y prodespotismo ya hemos analizado sino un libertino revolucionario en la línea de Vanini. Por último, hay que mencionar el capítulo que J. Israel le dedica en su seminal libro *Radical Enlightenement,* Oxford, Oxford Univ. Press, 2001, págs. 175-184. A todos ellos les debo la consideración de que este autor es uno de los primeros y más radicales defensores de la democracia en el siglo XVII, defensa que pagó con su vida al ser descubierto un complot contra Luis XIV que pretendía instaurar una república democrática en Normandía (los datos del juicio están en la web de Merten).

viabilidad de la misma que convencieran a los burgomaestres de Ámsterdam para que otorgaran su permiso y apoyo, así como un elemento esencial en el complot que diversos nobles franceses dirigidos por el caballero de Rohan tramaron contra Luis XIV con el objetivo de erigir una república democrática en Normandía, proyecto para el que Van den Enden consiguió el apoyo del virrey español en Flandes el conde de Monterrey, y cuyo fracaso le costó la vida . En relación con el intento de organizar una colonia en América, nuestro autor siguió los pasos de P. C. Plockhoy, aunque con peor fortuna ya que su proyecto, al contrario que el del colegiante, no se realizó al final. Plockhoy compartía varias ideas esenciales con Van den Enden: una tolerancia que no favorecía a ninguna confesión religiosa en particular, la separación radical entre el poder político y el poder religioso, la defensa del igualitarismo y la importancia del trabajo cooperativo, esenciales en las colonias, y, por último, la defensa a ultranza de la libertad de expresión (posiciones que también compartió Espinosa que dedicó el TTP a defender la importancia para el bienestar y la estabilidad del gobierno de la libre expresión de todas las opiniones). Las propuestas de Plockhoy y Van Enden se acercaban a las de los Colegiantes, con los que también se relacionó Espinosa, en el sentido de constituir reuniones abiertas (Colegios) en los que libremente se congregaran todos los cristianos para meditar sobre la escritura de forma tolerante y no dogmática, a la manera de la Iglesia primitiva. Los dos impulsores de las colonias tenían una gran preocupación por la situación de los pobres y necesitados para los cuales instituyeron en sus constituciones servicios de protección social y económica, sustituyendo la idea de caridad cristiana por la de solidaridad política y civil entre ciudadanos. Precisamente una de las críticas más duras de Van Enden a los regentes de Holanda era que se habían despreocupado de los indigentes y necesitados. Los dos autores citados desarrollaron la idea de una educación, una medicina y una asistencia a los necesitados garantizada para todos, incluidas las mujeres. Es de destacar la importancia que Van den Enden concedía a la educación del pueblo, educación que tenía que ser universal y además en lengua vernácula para poder sustraer el privilegio a las castas como los médicos, abogados y demás que se parapetaban tras una terminología abstrusa para asegurar sus privilegios. En esto coincide nuestro autor con los hermanos Koerbagh y con L. Meyer que intentaron acercar el conocimiento de todas las ciencias, incluida la crítica bíblica, al conjunto del pueblo, con lo que los podemos considerar proto-ilustrados.

Esta atención al conjunto de la población se basaba en su creencia de que el objetivo del gobierno tenía que ser el bien común, 'gemeen best', y no los intereses particulares. De esta manera Van den Enden criticaba indirectamente las tendencias oligárquicas del gobierno de los regentes que se habían despreocupado de la protección de los más necesitados y se habían dedicado a sus propios intereses egoístas. La igualdad entre los ciudadanos exigía, como en la mayoría de la tradición republicana, que las diferencias entre los distintos poseedores de tierra no fueran excesivas. La atención a la igualdad entre los ciudadanos de la colonia conllevaba que todos, sin distinción, realizaran trabajos de interés general. En la carta D[36] enviada por Van den Enden a los gobernantes de Ámsterdam se recoge la constitución de la colonia proyectada. Se definen los ciudadanos, como hará Espinosa y Harrington entre otros, como los hombres que no son trabajadores ni reciben pagos por pobreza. Se les exige que a pesar de sus diferencias religiosas mantengan la paz en la colonia. La actuación de los gobernantes sigue el principio de publicidad, según el cual todas sus actuaciones están abiertas al control de los ciudadanos. Los ciudadanos tienen que estar armados, como en la tradición republicana clásica. Al principio la tierra es común, pero unos años después se podría repartir en lotes.

Van den Enden en su *Breve relación de la situación de Nueva Holanda* de 1662 (KVNN), aprovecha su apoyo a la constitución de una colonia en América para desplegar sus ideas políticas a partir de la descripción de las costumbres de los indios de América y la constitución propuesta para la colonia. De los indios destaca su amor por la libertad (que compara con la misma actitud de los antiguos bátavos, antecesores de los holandeses) y su organización democrática, «su gobierno libre y completamente popular», en el que los ancianos y hombres prominentes discuten y proponen y el conjunto de la comunidad acepta o rechaza las propuestas y, en su caso, las ejecuta. Además de criticar veladamente la política colonial de Holanda basada en el monopolio de las grandes compañías, el maestro de Espinosa establece una constitución en la que no son necesarios sacerdotes de ninguna secta, quedando reducida la religión externa al comentario en común de la Biblia y al canto de salmos, y en la que es fundamental la completa libertad de expresión. Van den Enden defiende el gobierno popular, 'volx regeringh', como la más estable,

[36] Cfr. Van den Enden, ob. cit., págs. 112-116.

eficiente y ética de todas las formas de gobierno imaginables[37]. En sus ideas políticas este autor recoge influencias de Plockhoy y de los hermanos De la Court, especialmente de Juan que es el más abiertamente democrático. De estos hermanos retoma los procedimientos de votación secretos (tomados a su vez del modelo veneciano), la regla de la mayoría para tomar decisiones, la idea de igualdad como base de la democracia, la idea de que la monarquía y la aristocracia suelen basarse en la violencia y el fraude y el rechazo de los mercenarios (tomada de Maquiavelo), así como la crítica de las guerras ofensivas. (Opinión no compartida por Maquiavelo que pone el modelo de Roma como república expansionista.) Se ha podido decir que nuestro autor fue la conexión entre el republicanismo de los De la Court y el cristianismo tolerante y abierto de los Colegiantes.

El concepto político fundamental para nuestro autor es el de 'perfecta o completa igualdad', 'evengelijkheit', lo que no supone un igualitarismo crudo sino más bien el esfuerzo porque cada uno en su nivel no sea debilitado sino que salga fortalecido, elevado y avanzado. Precisamente su hincapié en la igualdad hace que rechace de forma frontal la esclavitud como incompatible con un gobierno democrático y libre, como inconsistente con la racionalidad del ser humano y como contradictorio con la compasión y la justicia que tiene que reinar entre los hombres.

Las *Proposiciones Políticas libres y consideraciones sobre el Estado* (VPS) de 1665, son notables, en palabras de J. Israel,»por su igualitarismo, su tendencia democrática enfática y su vitriólico anticlericalismo», derivado este último de la clara conciencia (compartida con Maquiavelo, Espinosa y Vanini) de que la religión, tal como la profesaban las diferentes sectas de su época, era un medio para mantener al pueblo en el temor y la sujeción a gobiernos tiránicos. En su página introductoria esta obra declara su objetivo: «establecer los fundamentos de una igualdad totalmente igual entre los verdaderos cristianos, tendente a una mejora verdadera y honesta del Estado y de la iglesia» y describe a su autor (anónimo) como «un amante de la libertad más completa e igualitaria de todos los ciudadanos competentes, que, en vistas al bien común, ama por encima de todo las cosas». El pseudónimo MVZH (Meest Van Zaken Houdt), 'quien

[37] En su «Instrucción para el lector» nuestro autor afirma que en esta pequeña obra ofrece «los fundamentos principales, más apropiados y necesarios del Gobierno popular mejor y más libre»; igualmente defiende en el conjunto de sus obras la igualdad más perfecta y las medidas y propuestas conducentes al establecimiento de una «democracia gloriosa e imperecedera» (cfr. Van den Enden, ob. cit., págs. 85 y 87).

sobre todo ama las cosas', alude, según Klever, al realismo de nuestro autor que se opone al idealismo de los autores políticos clásicos, incapaces de captar la realidad. A continuación aparecen dos divisas republicanas clásicas: «La prosperidad del pueblo es la ley más alta» y «La voz del pueblo es la voz de Dios». La primera añade además uno de los matices esenciales del republicanismo holandés, la preocupación por los aspectos económicos y especialmente por el bienestar del pueblo, aspecto este esencial de la 'policía' que necesariamente tiene que acompañar a la razón de Estado en las formas de actuar de los gobernantes.

En su muy útil sinopsis y comentario del argumento del VPS[38], Klever destaca las siguientes ideas claves en la obra: la deducción lógica de la mejor organización política de la naturaleza humana, es decir, la fundamentación de la política en la antropología (posición que coincide con la de Espinosa); para nuestro autor, igual que para Espinosa, el hombre es un ser pasional que nace libre y que busca su propio bienestar, y las malas pasiones suelen estar provocadas por malos gobiernos; la felicidad del individuo exige un entorno político adecuado que asegure su libertad (igual para Espinosa), este entorno político es una alianza popular libre; la pertenencia a una república se basa en la búsqueda del propio interés: el bienestar del individuo es corporal y espiritual y sus principales enemigos son la enfermedad y el engaño; no se puede asegurar uno el propio interés si no se preocupa a la vez por el bienestar de sus conciudadanos; la miseria social supone una falta de religión y una falta de amor a nuestros vecinos; la definición del Estado es la del 'bien común más alto' y esto supone que cada ciudadano tiene que beneficiarse del Estado y que este tiene que respetar la proporcionalidad entre las diversas partes que lo componen; el bienestar de todos es el resultado de la búsqueda individual del propio interés, lo que supone que el altruismo es innatural e ineficiente; hay que asegurar la libertad de los ciudadanos contra las mentiras de los sacerdotes de las diversas sectas impidiendo la propagación de los fasos conocimientos que se hacen pasar por religión y que posponen el bienestar corporal a la pretendida salvación del alma; la educación y la medicina son deberes del Estado y no ocasión para beneficios privados; la estabilidad de la república exige que no se base en la dominación de unos sobre otros: «en una república, país, estado o ciudadanía libre nadie puede ser considerado libre si sirve o es servido»; el autor critica a los escritores

[38] Cfr. Van den Enden, ob. cit., págs. 197-211.

políticos defensores tanto de la monarquía y de la oligarquía como del gobierno mixto, en línea con su defensa de la democracia como el único gobierno libre y que puede mejorarse de forma continua; la definición del bienestar común se deja exclusivamente a la deliberación del conjunto de los ciudadanos ya que la sabiduría del pueblo en su conjunto es siempre superior a la sabiduría de un individuo particular o una élite, «nadie puede ser forzado a perseguir cualquier bien común más que para que pueda llegar a su mejor bienestar particular, beneficio y bien propio»; dado el egoísmo humano hay que conectar de forma institucional el beneficio del gobernante con el beneficio de los gobernados; la centralidad de la deliberación en la democracia es esencial para su continua mejora, cosa en la que dicho régimen supera ampliamente a la monarquía y a la aristocracia, el gobierno popular se contempla como «el único gobierno laudable y divino ya que es el único que incluye en sí mismo todas las propiedades buenas para la siempre necesaria corrección y el invencible reforzamiento, crecimiento y florecimiento de un pueblo»; solo los individuos independientes económicamente pueden ser ciudadanos, lo que excluye de la ciudadanía a los individuos dependientes, mujeres, niños, jóvenes y sirvientes no pueden ser ciudadanos (conclusión parecida a la de Espinosa que discutiremos más tarde), en este sentido dice Van den Enden: «concibamos una asamblea de hombre competentes hombres o ciudadanos, porque el bienestar de las mujeres, jóvenes, niños, sirvientes, etc., debe juzgarse como dependiente completamente del bienestar de los hombres competentes estando completamente conectado con este»; en el consejo de los ciudadanos libres hay tres tipos: los capaces de hacer propuestas y de convencer a los demás de su adecuación, los capaces de entender dichas propuestas y de ser convencidos; la mayoría que sigue y obedece a los demás; para nuestro autor, como para Espinosa, que no es un elitista, siempre es posible a través de la participación en los debates y deliberaciones mejorar el entendimiento propio y ser capaz de pasar del tercer grupo al segundo y al primero; en estas deliberaciones hay que tener en cuenta todas las opiniones, incluidas las de los ignorantes; respecto a la fundación histórica de la democracia nuestro autor dice que la misma solo ha sido posible en casos de extrema necesidad, como la huída del enemigo, la rebelión de los súbditos o por concesión de los que disfrutan del poder autocrático, la más improbable; nuestro autor se centra en la instauración de la democracia como resultado de una rebelión de los ciudadanos y pone el ejemplo de la revuelta de las Siete Provincias contra el yugo español; hay que aprender de la

historia, especialmente la importancia de las armas para defender la libertad; el declive de la democracia original se puede deber a la negligencia en la defensa armada o al pernicioso papel de las iglesias especialmente en su alianza con el poder autocrático; la única religión verdadera es la que busca el bien común de la república, es decir que hace que los individuos actúen como buenos ciudadanos y contribuyan a la instauración y conservación de bien común en la forma de un Estado organizado democráticamente; Cristo es visto como el promotor del bien común de los pueblos; los individuos tienen que ser educados desde el principio en la conciencia de sus responsabilidades políticas; las votaciones tienen que ser no por ciudad sino por ciudadano; el bienestar de los ciudadanos en su conjunto es la ley más alta de la república, «la ley de leyes», lo que conlleva, contra Grocio, que los pactos perjudiciales para el bienestar del pueblo no tienen que ser respetados; por último la defensa del determinismo, igual que en Espinosa, según el cual las acciones humanas están sometidas a la necesidad de las leyes naturales, vemos aquí de nuevo el naturalismo, definitorio del republicanismo holandés, como brillantemente ha demostrado Blom. Para nuestro autor los hombres se engañan cuando «pretenden en su infatuación ser la causa primera de sus ideas y acciones» y cita un poema de P. C. Hooft que defiende el determinismo universal: «Feliz el que entiende las causas de las cosas y cómo las mismas se encuentran firmemente y mutuamente ensambladas, de tal manera que ningún ser viviente (excepto Dios) hace o sufre nada por él mismo sino bajo la presión de todas las demás causas».

I.6.—Respecto a las tendencias democráticas surgidas en la revolución inglesa su importancia radica en que no son solo elucubraciones teóricas de intelectuales radicales sino propuestas políticas para llevarse realmente a cabo. En este sentido las propuestas de los levellers fueron las más avanzadas del siglo y prácticamente, junto con las de Van den Enden y Espinosa, las únicas realmente democráticas de la época. En primer lugar, hay que destacar que las revoluciones inglesas del siglo xvii fueron la ocasión de que por primera vez se constituyera una opinión pública independiente rompiendo los monopolios de información y de interpretación que hasta entonces habían sido el trono y el altar. La imprenta con su capacidad de multiplicación contribuyó de forma decisiva a la difusión masiva de panfletos que se leían y discutían en las plazas, tabernas y cafés permitiendo que las opiniones se difundieran y debatieran de una forma absolutamente inédita.

Respecto a los 'niveladores'[39] podemos decir que como todas las sectas de su tiempo tuvieron un origen religioso, en el sentido de que pertenecían a los 'independientes', tendencia que se oponía por igual a las formas dominantes del gobierno eclesiástico, la presbiteriana, dominante en el Parlamento, y la episcopal, más cercana a los monárquicos. Los niveladores surgen como grupo político en 1647 en el marco político de las luchas entre el rey, el parlamento y el ejército de Cromwell, precisamente como un movimiento de soldados que no querían que los resultados de la revolución se echaran a perder. El Nuevo Ejercito Modelo fue la punta de lanza de la revolución inglesa. Formado en su mayor parte por esa masa de hombres libres, 'hombres sin amo', a los que la crisis económica había expulsado de sus tierras hacia los bosques y páramos, como nos cuenta Ch. Hill. Las discusiones en el seno del ejército, facilitadas por la liberad de expresión, se conservan y en ellas fueron decisivas las opiniones de los niveladores, especialmente las de John Liburne y las de Richard Overton, que se condensaron en un documento esencial para la historia de la democracia en general del cual se publicaron varias ediciones, *An Agreement of the people (Un acuerdo del pueblo)*. Dicho documento se discutió por los soldados y oficiales del ejército en octubre de 1647 en Putney, aunque la versión que comentamos es la firmada por J. Lilburn, W. Walwyn, Th. Prince y R. Overton el 1 de Mayo de 1649, presos en la Torre de Londres[40]. El documento se presenta como una *paramount law* o ley suprema que define una serie de derechos que no pueden ser derogados por leyes posteriores. Se propone como una oferta de pacificación al pueblo libre de la nación concerniente a su forma de gobierno y quiere aprovechar la ocasión para hacer una nación libre y feliz reconciliando las diferencias y estableciendo una perfecta amistad y camaradería una vez más entre los ciudadanos, sin ningún sesgo debido a corruptos intereses o ventajas particulares. El texto en nombre del «Pueblo libre de In-

---

[39] Sobre los niveladores hemos retomado las aportaciones de G. Sabine, *Historia de la teoría política,* Madrid, FCE, 1974, págs. 353, 362; D. Wooton, «La démocratie des Niveleurs et la révolution puritaine», en J. H. Burns, *Histoire de la pensé politique moderne,* París, Puf, 1997, págs. 375-402; C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo,* Barcelona, Fontanella, 1970, págs. 99-140; C. Hill*, El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII,* Siglo XXI, 1983, págs. 96-139. Una selección de sus escritos se puede ver en http://www.constitution.org/lev/levellers.htm.

[40] El Agreement de 1649 se puede encontrar en http://www.bilderberg.org/land/leveller.htm, la versión de 1647 está en http://www.strecorsoc.org/docs/agreement.htmll.

glaterra» acuerda «determinar el gobierno, abolir todo poder arbitrario, poner límites a la Autoridad suprema y a todas las autoridades subordinadas y eliminar todos los agravios conocidos». A continuación propone 30 artículos que definen el tipo de gobierno y de derechos en los que buscan el acuerdo. La autoridad suprema de la nación residirá en una Asamblea representativa del pueblo formada por 400 representantes elegidos por todos los hombres de edad superior a 21 años que no sean sirvientes, reciban limosnas, o hayan apoyado al último rey, esta última limitación se extenderá solo por diez años. Pone fecha de caducidad al parlamente actual y prohíbe que los miembros del mismo lo sean de la próxima asamblea. Estas asambleas se elegirán cada año para que el poder no se concentre en pocas manos y muchos tengan oportunidad de participar en el mismo. Las prerrogativas de esta asamblea se extienden a: la conservación de la paz y el comercio con las naciones extranjeras; salvaguardar los derechos y propiedades de los individuos; y a la recaudación de los fondos necesarios para cumplir estos objetivos. Se defiende la tolerancia religiosa lo que supone que no se castigará a nadie por cuestiones de fe. Se prohíbe forzar a nadie a servir en el ejército sin su consentimiento. Se amnistían los hechos cometidos en las pasadas guerras civiles. Se eliminan los privilegios y exenciones de las leyes comunes. No se podrá castigar a nadie por negarse a contestar preguntas contra sí mismo en los tribunales, que tendrán que expresarse en inglés. Se defiende la libertad de comercio y se limitan los aranceles sobre las mercancías. No se dejan prescribir las deudas, pero no se permite que se encarcele por ellas. Se limita la pena de muerte y se toman medidas para erradicar la miseria y la mendicidad. Se impide que se niegue a nadie los derechos y libertades contenidos en la Petition of Rights aceptada por el rey Carlos. No se podrán imponer los párrocos sino que cada parroquia los podrá elegir libremente. No se podrá impedir a nadie tener un oficio estatal por motivos religiosos, excepto a los defensores de la Supremacía del Papa o de cualquier extranjero. Los magistrados inferiores serán elegidos en sus respectivos niveles, condados, ciudades, etc., y no podrán ser impuestos. El poder militar estará sometido al poder civil y no podrán hacerse levas sino por la Asamblea. Por último se declara que no estará en poder de ninguna Asamblea ceder o abandonar cualquier parte de este Acuerdo. Como vemos un auténtico programa de gobierno representativo democrático basado en la defensa de los derechos fundamentales.

Los niveladores apelaron siempre a los derechos del pueblo que no veían representados ni defendidos por el Parlamento y mucho

menos por los monárquicos. El nombre del grupo alude a su defensa de un radical igualitarismo que, por primera vez en la historia, pretendió eliminar cualquier diferencia política derivada de las diferencias de riqueza y de renta. La base de esa igualdad radical era religiosa, la igualdad natural que tienen todos los hombre por ser hijos de Adán y por haber recibido la tierra de manos de Dios con el mismo derecho, pero los niveladores le dieron pronto una dimensión secular y política, ya que esta igualdad se concretó en una lucha antinobiliaria y contra todo tipo de privilegio y monopolio en defensa de una igualdad de derechos políticos, independiente de la riqueza, y una igualdad efectiva ante la ley, independientemente del nacimiento, lo que suponía una limitación del poder político, según la cual las leyes no podían ir contra estos derechos naturales e inalienables de los individuos. Overton exhibía la secularización de la política cuando decía que lo que importaba a sus vecinos no era lo pecador que él pudiera ser, sino lo fiel y leal que era a la Commonwealth. La lucha de los niveladores por la igualdad se enmarcaba también en la lucha contra el privilegio de la progenitura que aseguraba el mantenimiento de la propiedad en manos de los hijos mayores de cada familia. Las propuestas de los niveladores eran las de los pequeños propietarios de tierra que pretendían evitar que el poder político quedara en manos de los grandes propietarios, clase a la que pertenecían los oficiales superiores del ejército, así como Cromwell e Ireton. Sus propuestas se basaban en apelaciones a los derechos naturales y a la aplicación recta de la razón, más que en la radicalización de la escatología protestante, como sucedió en otras sectas radicales en esta época, de ahí su interés.

De todas formas, es cierto que los niveladores extendieron al campo político las formas de democracia y del igualitarismo radical que reinaban en algunas sectas de la época, como la de los anabaptistas, eliminado su elitismo de elegidos frente a la masa condenada gracias a la aplicación de principios racionalistas que llegaban a negar el pecado y, por tanto, la diferencia entre los elegidos y los no elegidos. De las sectas radicales los niveladores tomaron el rechazo de una jerarquía eclesiástica financiada por los diezmos, ya que cada individuo podía recibir en su interior la luz del espíritu y todos los que estuvieran dotados para la predicación podían ejercerla libremente. La teología que más podía servir de fundamento al democratismo tolerante de los niveladores era la de la libre gracia, que no admitía una continuidad entre los Testamentos y sobre todo rechazaba que el modelo de la teocracia hebrea pudiera servir en su época, ya que el significado esencial del Nuevo testamento era espiritual y

prometía la salvación y no político como el del Antiguo testamento que exigía la obediencia, lo que permitía separar de forma clara los aspectos teológicos de los políticos y la Iglesia del estado, que era completamente secular. La teología de la gracia libre dejaba un amplio margen para la salvación de todos los hombres con lo que la radical dicotomía, propia del calvinismo ortodoxo, entre la minoría de los elegidos y la gran mayoría de los condenados se diluía completamente. Liburne parte de que dado que todos los hombres son iguales por naturaleza el poder civil se basa en el mutuo acuerdo y el consentimiento dado por el buen beneficio y conveniencia de cada uno. Aquí, como en Van den Enden y en Espinosa, el origen y el fin de la autoridad política es el bienestar y la utilidad de todos y cada uno de los individuos; vemos, pues, una concepción individualista, no organicista y utilitarista, no moralista, del gobierno y del poder político.

La base de los derechos innatos no era, para los niveladores, tanto la apelación a la tradición y a las leyes comunes sino la recta razón, lo que separa a este movimiento de los que apelaban a la Carta Magna para hacer una defensa constitucionalista de los derechos de los súbditos frente a las injerencias y abusos del soberano y le dota de una radical modernidad. Aunque criticaron el 'yugo normando' y las leyes que tuvieron su origen en el mismo, su defensa de los derechos de los individuos no se basaba en apelaciones a los antiguos derechos sino a las exigencias del presente: Overton decía: «somos hombres de la época presente y tenemos que estar libres de todo abuso, vejación o poder arbitrario». La 'común equidad' y la 'recta razón' tienen que ser la base de todo gobierno justo, según Overton. El fundamento de los derechos del individuo no reposaba directamente en Dios sino solo mediatamente, a través de la naturaleza. Este rodeo por la naturaleza dotaba a los derechos de una legitimación racional y les quitaba el halo de irracionalidad voluntarista que solían tener en las tradiciones que los situaban directamente en la voluntad omnímoda de Dios. La base de las teorías políticas de los niveladores, descansa, según Macpherson[41], en la idea de que la esencia humana era la libertad y que esta consistía en la propiedad de la propia persona y de todas sus capacidades. En esta idea de libertad se basaba su defensa de un juicio justo así como la exigencia de la libertad de expresión oral y escrita y de religión e igualmente la idea básica del derecho a la propiedad. Estos derechos civiles, reli-

[41] Cfr. Macpherson, ob. cit., págs. 125-131.

giosos y económicos eran completamente universales y no excluían a las mujeres.

Los niveladores defendían la soberanía del pueblo, del que el Parlamento era mero representante; esta representación era de los individuos y no de las corporaciones, como hemos dicho antes, lo que supone el abandono de todo organicismo medievalizante y la apuesta por el individualismo moderno, en la estela de Hobbes. El Parlamento tenía que representar a los ciudadanos y no a la propiedad y la capacidad política no tenía que estar limitada por ni depender de las diferencias en riqueza, por ello los niveladores fueron los primeros defensores de un sufragio universal con la limitaciones de la época, que hemos visto en todos los autores, que excluían de la ciudadanía a los individuos dependientes ya que se habían desprendido de su libertad natural: mujeres, niños, sirvientes y pobres, porque se encontraban ya sometidos a un gobierno, el de sus maridos, padres y empleadores, mientras que los padres de familia eran individuos independientes económicamente y, por lo tanto, libres que solo tenían que someterse a una autoridad que ellos mismos hubieran escogido. Fueron radicalmente antimonárquicos, al menos al final, y antiaristocráticos pero su republicanismo fue más instrumental que doctrinario, dado que recelaban del carácter oligárquico que solía contaminar el republicanismo de su época. Los niveladores defendían que el elemento democrático representado en la Cámara de los Comunes era el único justo, en detrimento de los lores agrupados en la Cámara de los lores y del rey, exponentes del elementos aristocrático y monárquico respectivamente, de la forma de gobierno mixto que presentaba la concepción constitucionalista clásica de la monarquía inglesa.

Como sucesores de los levellers, aunque en realidad introduciendo un sesgo fuertemente milenarista y comunista, surgieron los denominados true levellers o diggers (cavadores, porque se dedicaron a ocupar y roturar las tierras comunales) cuya cabeza dirigente fue el gran escritor G. Winstanley, «místico y racionalista, comunista y reformador social»[42]. Si los niveladores impulsaron una revolu-

[42] Cfr. L. H. Berens, *The Diggers Movement in the Days of the Commonwealth as revealed in the writings of G. Winstanley, the digger, mystic and rationalist, communist and social reformer,* Londres, 1906. Sobre los diggers se puede consultar también los textos de Sabine y Hill ya citados. Hay una traducción de la *Ley de la libertad* en Biblos, Buenos Aires, 2006, con una muy documentada introducción de Julián Verardi. Sabine editó las obras de Winstanley, *The Works of Gerrald Winstanley,* Ithaca, Cornell Univ. Press, 1941.

ción política cuyo objetivo era el establecimiento de una democracia respetuosa con la propiedad, los verdaderos niveladores se propusieron más bien una revolución social en dirección al comunismo y a la abolición de la propiedad privada. El sesgo individualista de los niveladores se convirtió en un sesgo comunista y colectivo en los cavadores, los cuales defendían que dado que Dios concedió la tierra a la humanidad en su conjunto todos los individuos tenían derecho a una parte de ella. La tierra es un 'tesoro común' y la propiedad privada el origen de todos los males sociales y por ello el trabajo común contribuirá a «sacar la creación de la esclavitud y redimir todas las cosas de la maldición». Los cavadores entroncan con las tradiciones comunitaristas cristianas y con la tradición apocalíptica e interpretan la convulsión social de su época como el momento apropiado para hacer real el reino de Dios sobre la tierra. La novedad radical de su época fue expuesta por Winstanley a través de esta bella metáfora: «El mundo viejo se extingue como un pergamino en el fuego». En 1648 escribe nuestro autor en neta clave apocalíptica: «Nos encontramos ante la división del tiempo, el último período del reino de la Bestia».

Las teorías de los cavadores se condensan en la obra de G. Winstanley, *Law of freedom,* publicada en 1652, en la que se dibuja una sociedad comunista utópica en la que la libertad se identifica con el acceso a los bienes de la naturaleza. Esta sociedad es republicana y su fin es la conservación de la comunidad, mientras que las monarquías se basan en la búsqueda del interés egoísta. La crítica política que denuncia a los reyes como tiranos se une a una crítica económica que los denuncia como ladrones y expropiadores. La caída del rey y con la misma la ruptura con el yugo monárquico que viene de la conquista normanda exige la ruptura con el régimen de propiedad que la sustentaba. Desde el punto de vista política la república de Winstanley se basaba en el sufragio universal, más amplio, pues, que el de los niveladores y una rotación anual de los cargos. La base de las teorías de Winstanley era una especie de panteísmo emanatista, materialista y sensualista que unificaba Dios con la razón y la naturaleza, interpretando de forma alegórica la Biblia.

II.1.—Prácticamente todos los intérpretes de la obra espinosiana están de acuerdo en que para él el régimen democrático es el mejor, en el sentido de más cercano al estado natural en tanto que en dicho régimen el poder no reside en uno o en pocos individuos sino en la mayoría, de tal manera que cada ciudadano en este régimen es más autónomo, ya que se da las leyes a sí mismo siendo a la

vez súbdito y soberano. Las dificultades surgen cuando se considera que el *Tratado Político* (TP), culmen y final de la obra espinosiana, se corta precisamente en el capítulo dedicado a la democracia y algunos autores, en especial Toni Negri, han insistido en que lo que dice Espinosa de la democracia en su obra anterior, el *Tratado Teológico-Político* (TTP), no se puede considerar su auténtica posición sobre el tema. La última concepción de la democracia en Espinosa, presente en el TP, no es tanto una recuperación de la noción de democracia apuntada en el TTP como una consecuencia en el ámbito de la filosofía política de la ontología desarrollada en la *Ética*[43]. El TTP se produce en un momento intermedio del desarrollo teórico de Espinosa y no en su maduración como el TP; su objetivo es el de defender la libertad de opinión frente al dogmatismo de los teólogos y no el de analizar las diversas formas de gobierno por eso solo trata la democracia (y la teocracia de los hebreos); El TTP se mantiene dentro del ámbito contractualista mientras que el TP ya ha salido del mismo[44]. Espinosa rompe con los dos elementos fundamentales del contractualismo: el individualismo y la idea de contrato en tanto que transferencia sin retorno del poder de los individuos al soberano. Para Espinosa el sujeto de la política no es el individuo sino la multitud y además no hay nunca transferencia de derecho-potencia, ya que los individuos mantienen su derecho (natural), es decir su potencia, en el seno de la sociedad política[45]. Para Matheron en el TP se daría «una explicación no contractualista de la génesis del Estado por el solo juego, anárquico y ciego, de las relaciones de fuerza tal como funcionarían espontáneamente en el estado de naturaleza según el mecanismo de la imitación de los afectos»[46]. Mien-

---

[43] He analizado las relaciones entre ontología y política en Espinosa en mi libro *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa,* Barcelona, Anthropos, 2007.

[44] Cfr. A. Negri, «*Reliquia desiderantur.* Congetura per una definizione del concetto de democazia nell' ultimo Spinoza», *Studia Spinozana,* núm. 1, 1985, pág. 145 (hay traducción española en Negri, *Espinosa subversivo)*.

[45] R. Caporali, entiende el pacto que aparece en el TTP, más que como una justificación teórica del surgimiento de la sociedad política como acontece en la tradición contractualista, como una propuesta político-cultural dirigida a la aristocracia político-intelectual de su entorno y a las confesiones menos dogmáticas y más proclives a aceptar una concepción republicana y laica del Estado capaz de conjurar el riesgo de involución monárquica y clerical que se cernía sobre la Holanda de los Regentes (cfr. R. Caporali, *La fabrica dell' imperium. Saggio su Spinoza,* Nápoles, Liguori, 2000, pág. 137).

[46] Cfr. A. Matheron, «Le probléme de l' évolution de Spinoza du TTP a TP», en E. Curley y P. F. Moreau, *Spinoza. Issues and Directions,* Leyden, Brill, 1990, pág. 258.

tras que en el TTP el Estado nace de una discusión colectiva que rompe con la dinámica del estado de naturaleza[47], en el TP es la propia dinámica del estado de naturaleza, gracias al mecanismo de la imitación de afectos, la que engendra por ella misma, sin concertación alguna, la sociedad política[48]. Espinosa en el TTP todavía no se había dotado de los conceptos ontológicos fundamentales que le permitirán romper con el horizonte contractualista, y con ello con toda ideología burguesa[49], tanto en su versión absolutista (Hobbes) como en su versión liberal (Locke), la noción de conatus y la teoría de los afectos que se construye sobre ella y que permite hablar del mecanismo de la imitación de los afectos. La noción de autoconser-

---

[47] «Para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente, y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez... Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el dictado de la razón... y frenar el apetito» (TTP, Madrid, Alianza, 1986, pág. 335). Comentando este pacto, A. Domínguez destaca su carácter moral y democrático; si lo segundo es evidente lo primero no está tan claro a no ser que se considere que es moral porque busca la utilidad y la seguridad de todos los individuos que pactan. En este texto se reúnen los tres aspectos que regulan en el TTP el surgimiento de la sociedad (vida en común para protegerse y ayudarse) y la génesis del Estado (regulación colectiva de esa vida en común), la necesidad de protegerse, la necesidad de satisfacer las necesidades vitales y el juego de las pasiones y el derecho. (Cfr. P. F. Moreau, «Les deux géneses de l' État dans le TTP», en *Spinoza, Etat et religión,* Lion, ENS Editions, 2005, pág. 17, Moreau analiza textos de los capítulos III y V del TTP, pero dichos textos están resumidos en el que aquí citamos del capítulo XVI).

[48] «Dado que los hombres se guían, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque le guíe la razón sino algún sentimiento común, y quiere ser conducido como una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común, o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tiendan por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo» (TP, Madrid, Alianza, 1986, pág. 122.)

[49] F. Cabral Pinto en su libro *A heresia política de Espinosa,* Lisboa, Horizonte, 1990, ha insistido en cómo Espinosa ha luchado por derrocar los obstáculos que la monarquía y las iglesias ponían a la libertad de pensamiento y de iniciativa sin, por ello, levantar otros obstáculos a la libertad derivados del predominio de la burguesía naciente, como si hizo en cambio Hobbes. Nuestro autor no sustituyó una ideología (la feudal) por otra (la capitalista) sino que desplegó una filosofía de la libertad y la solidaridad en la cual el papel del Estado no era mantener o agravar las diferencias de clase sino «promover la unión de los ciudadanos como condición de una vida colectiva racional» (ob. cit., pág. 226).

vación y el dinamismo causal convergen en la *Ética* en la idea de conatus como actualización dinámica de las consecuencias de nuestra esencia que supera el carácter estático que la idea de conservación de sí tenía en las obras anteriores, el *Corto Tratado* y los *Pensamientos Metafísicos*. La noción metafísica de potencia, está en la base de la noción física de conatus y de la noción vital de deseo que son a su vez las bases de la noción de multitud[50]. Como vemos, Espinosa ancla su filosofía política en la antropología, esta en la física y esta última en la metafísica, en la ontología. Las potencias individuales que son la base del derecho natural de cada individuo, dada la ecuación derecho = potencia, se combinan para dar lugar a la relación política cuyo sujeto constituyente es la multitud. Al contrario que en la tradición contractualista, para Espinosa, los derechos naturales de los individuos no se alienan al constituir la sociedad política. La sociedad surge mediante la combinación y la articulación de las fuerzas, de los derechos naturales individuales, y no mediante la transferencia o alienación de dichos poderes a un tercero[51].

Pero el cambio del TTP al TP no se debe solo a un desarrollo autónomo de la propia teoría sino al cambio de situación política debido a la crisis de 1672 que supuso la caída del gobierno de los Regentes y la muerte de los hermanos de Witt y el ascenso al poder de los Orange apoyados en el clero calvinista, poniendo fin, mediante la alianza clásica del trono y el altar, al predominio político de la burguesía protocapitalista que había gobernado sin Stadhouder, es decir sin jefe militar, durante numerosos años. De esta manera la anomalía holandesa se atenúa y las Provincias Unidas emprenden el camino del absolutismo político y religioso, vía por la que las demás potencias europeas habían andado ya un largo trecho.

---

[50] Cfr. A. Negri, *Spinoza subversiv,* París, Kimé, 1994, pág. 23.

[51] En la carta 50 a J. Jelles del 2 de junio de 1664, Espinosa explica sus diferencias con Hobbes: «Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al Magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural», Espinosa, *Correspondencia,* Madrid, Alianza, 1988, pág. 308. Vemos aquí que en Espinosa el surgimiento de la sociedad política no supone una ruptura, en términos de derecho, es decir, de poder, con el estado de naturaleza, lo que conlleva que el magistrado tiene tanto derecho sobre los súbditos como poder para imponerse sobre ellos consigue. El naturalismo radical es la base de la teoría política de Espinosa. Cuando el derecho pierde el poder que lo sustenta se hunde.

Espinosa mantiene sus ideales republicanos, de clara resonancia renacentista, en el medio de la crisis que supuso el barroco. Nuestro autor no desconoce la crisis pero no se instala en ella como hicieron la mayoría de los filósofos políticos de la época, sino que la asume como la 'materialidad del fundamento', como el 'presupuesto de la existencia' más que como un destino y de esta manera vive la crisis intentando ir más allá de la crisis[52]. La modernidad surge como un proyecto de apropiación del carácter creador de lo divino por parte del ser humano que se descubre capaz de transformar el mundo gracias a la ciencia y a la técnica; pero al mismo tiempo, la modernidad, desde su origen y debido esencialmente a que dicha modernidad se ha desplegado en un contexto histórico marcado por el predominio del capitalismo, ha supuesto también la crisis y la expropiación de este proyecto liberador, construyendo la dominación sobre el desarrollo de la libertad[53]. Espinosa no reduce la apropiación al interés con lo que no cae en el reduccionismo que la hegemonía del capitalismo ha supuesto para el proyecto moderno. En el TP se enfrenta la radicalidad del proyecto liberador con la experiencia de las circunstancias históricas, nada proclives a una filosofía de la liberación y a la afirmación de la vida. El realismo de Espinosa le impide caer en entusiasmos utópicos, su 'desutopia', en palabras de Negri[54], surge de la afirmación del potencial liberador en un horizonte histórico nada favorable. La presencia de la realidad impone el realismo frente a cualquier utopía; pero el impulso liberador abre y despliega dicha realidad desfavorable mediante el surgimiento de un proceso constituyente que pugna por abrirse paso, reinventando continuamente la realidad dada.

II.2.—En el TTP Espinosa introduce la noción de democracia en el capítulo XVI tras la temática del pacto. La democracia es el régimen imperante en una sociedad en la que «cada uno ha transferido a la sociedad todo el derecho que posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir la

---

[52] Cfr. Negri, *Spinoza subversif,* cit., pág. 138.

[53] Cfr. Negri, *Spinoza subversif,* cit., pág. 98.

[54] Cfr. Negri, *L' anomalie sauvage. Puissance et pouvoir en Spinoza,* París, Puf, 1982, págs. 332 y 333. La realidad histórica pone un límite a la tensión liberadora del proyecto constituyente espinosiano que pretende trascender las limitaciones puestas por el triunfo de la reacción orangista a su proyecto republicano radical. Las deficiencias de la república oligárquica de los Regentes, que Espinosa denuncia en el TP, no se resuelven en clave democrática como pretendía nuestro autor sino mediante una inversión de sesgo monárquico de la república holandesa.

potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer», y se define como «la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede» (TTP, pág. 338). La idea fundamental es la posesión colegiada del supremo poder político al que todos tienen que obedecer. Dado que todos los individuos se han sometido a la suprema autoridad tienen que obedecer sus órdenes por absurdas que sean y, en este sentido, el gobierno democrático es el menos proclive a promulgar órdenes absurdas «ya que es casi imposible, que la mayor parte de una asamblea, si esta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo» (TTP, pág. 339). Vemos aquí la importancia de la deliberación en la democracia, punto al que volveremos posteriormente. Espinosa justifica por qué se ha referido esencialmente al Estado democrático porque

> me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural (TTP, pág. 341).

Otra razón para tratar solo del Estado democrático es que en el TTP el objetivo de Espinosa era «tratar de las ventajas de la libertad en el Estado» (ibíd.) Espinosa da aquí algunas razones para preferir el Estado democrático: a saber, su mayor cercanía al estado natural, estado en el que cada uno disponía de su derecho (potencia) a su antojo: ceder el derecho propio a una colectividad de la que se forma parte refuerza la autonomía de cada individuo, en el sentido de ser a la vez (parte de) el soberano y el súbdito. Por otra parte, un Estado democrático permitirá la libertad a los individuos que lo constituyen con mayor facilidad que un Estado en que solo uno o pocos individuos forman el soberano. En el capítulo XIX del TTP, en el que Espinosa afirma que el derecho sobre las cosas sagradas en sus aspectos externos depende en exclusiva de las Sumas Potestades y que tiene que adaptarse a la paz del Estado, nuestro autor establece un paralelismo entre la transferencia de poder que hicieron los hebreos al aceptar como derecho solo lo que les fuera revelado por Dios a través de los profetas y la decisión que tiene lugar en el Estado democrático según la cual todos se ponen de acuerdo en vivir solamente según el dictamen de la razón (TTP, pág. 395). Espinosa establece que la relación entre teocracia y democracia es la que exis-

te entre obedecer a los profetas y obedecer a la razón. La trascendencia del poder en la teocracia se convierte en la inmanencia democrática donde los individuos se someten solo al poder de la razón. En ambos casos se cede el derecho natural, pero en el caso de la teocracia se aliena en los profetas, en tanto que portavoces de Dios, y en la democracia el derecho natural solo cede ante la razón. Lo que unifica, en cambio a la teocracia con la democracia, el menos en teoría, es que en ambos regímenes se da una igualdad entre todos los individuos, pero en un caso la igualdad es en la sumisión y en el otro la igualdad es en la libertad. En el capítulo XX, en el que Espinosa demuestra que «en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piensa», nuestro autor reconoce la imposibilidad de evitar que cada cual razone libremente por su cuenta y que acoja todo tipo de rumores y de interpretaciones desfavorables acerca de los gobernantes y que la posibilidad de impedir esto sería más alta en el caso de la monarquía que en el caso de un Estado democrático «en el que mandan todos, o gran parte del pueblo» (TTP, pág. 409). En este mismo capítulo Espinosa plantea que es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos, sin embargo de manera que «aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas vivan en paz» (TTP, pág. 417). Como vemos, Espinosa, testigo de los males atroces producidos por los intentos de los nacientes Estados europeos de gobernar sobre poblaciones homogéneas que piensen de la misma manera, apuesta por un Estado que sea lo suficientemente fuerte para poder mantener la paz entre individuos y comunidades de diversas creencias. La libertad de expresión y de crítica, lejos de debilitar a los Estados los fortalece ya que esta forma de gobernar es la mejor ya que es la que más se ajusta a la naturaleza humana. «Efectivamente, en el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto, de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar» (ibíd.). En este tipo de Estado, conscientes de la pluralidad de las opiniones humanas, han convenido en que «tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos, tan pronto descubrieran algo mejor» (ibíd.). La estabilidad del Estado exige la actuación de común acuerdo pero no un juicio uniforme sobre las diversas cuestiones. Aquí además Espinosa presenta una concepción de la democracia como un proceso más que como un estado definitivo, ya que los decretos son, en cada momento, las proposiciones más votadas, que pueden ser derogadas y sustituidas por otras propuestas mejores descubiertas posteriormente.

Como hemos visto, en el TTP y a pesar de que su objetivo no era el de analizar las diversas formas de Estado, ni el de definir el Estado ideal, la preferencia de Espinosa por el Estado democrático es clara: es el Estado más natural, en el que los individuos son más libres, no se basa en dogmas sino en un proceso de deliberación continua en el que obtiene rango de ley lo que decide la mayoría, permite la crítica abierta, etc.

Pasando ahora al TP, podemos recordar aquí que el tratado concluye con el capítulo inacabado dedicado al Estado democrático que es el único «totalmente absoluto» y el único en el que todos los ciudadanos tienen derecho a votar y a ocupar cargos en el Estado, derecho que no se les puede negar a no ser que cometan algún crimen o infamia. Son ciudadanos los que han nacido de padres ciudadanos o bien han nacido en el suelo patrio, lo que significa que Espinosa combina el *ius sanguinis* con el *ius soli* como criterio de asignación de la ciudadanía. A continuación nuestro autor alude a diversas formas de democracia basadas en criterios como la edad, la primogenitura o la renta que en realidad estarían más cerca de la aristocracia pero que Espinosa decide llamar democráticas aunque no coincidan con su noción de democracia como pronto veremos. Para Espinosa la democracia que va a considerar es aquella en la que todos los que están sometidos a las leyes y además son autónomos, viven honradamente, pueden votar en el Consejo Supremo y ocupar cargos en el Estado. Los habitantes excluidos de la ciudadanía son: los extranjeros que no están sometidos a las leyes patrias porque se supone que obedecen leyes de otro Estado; los que no son autónomos, y aquí nuestro autor introduce a los trabajadores y siervos, a las mujeres y a los niños por suponer que dependen, respectivamente, de sus empleadores, maridos y padres; por último, los criminales o los que tiene un género vergonzoso de vida. El capítulo, y el libro, concluyen con un parágrafo en el que al autor explica la exclusión de las mujeres de la vida ciudadana. Se pregunta si la inferioridad femenina respecto a los varones se basa en la naturaleza o en la ley, ya que si se basara en una ley, no habría razón para excluirlas del gobierno. Espinosa acude a la experiencia para fundamentar dicha exclusión en su debilidad, y a continuación se remite a la historia para aducir que en ninguna parte las mujeres gobiernan sino que son gobernadas y de esta manera reina la concordia entre los géneros. El caso de las amazonas se debía a que ejecutaban a los varones a los que habían dado a luz. A continuación plantea que

> si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual talento (tal es el mejor ín-

> dice del poder y, por tanto, del derecho humano), sin duda que, entre tantas y tan diversas naciones, se encontrarían algunas, en que ambos géneros gobernaran por igual, y otras, en que los varones fueran gobernados por las mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor (TP, pág. 223).

Como no se han encontrado tales casos se puede concluir que las mujeres no tienen un derecho igual a los hombres y que por lo tanto, son necesariamente inferiores a estos. No podemos dejar de remarcar que a pesar de que para Espinosa las mujeres son inferiores por naturaleza, cuando contempla el caso hipotético de un gobierno de las mujeres sobre los hombres alude a que, para que esto fuera posible, los hombres tendrían que ser educados de forma que su poder intelectual fuera menor, lo que considerado a la inversa, conduciría a que la inferioridad de la mujer en las sociedades históricas no se debe tanto a su naturaleza original sino al modo en que son educadas. Como conclusión, Espinosa da todavía el dato de que casi siempre los hombres aman a las mujeres solo por el afecto sexual y consideran su talento y sabiduría como acompañamiento de su hermosura y además los hombres no soportan que las mujeres que aman favorezcan de algún modo a otros hombres y por ello no es posible que los hombres y las mujeres gobiernen juntos si se quiere salvaguardar la paz en el Estado.

II.3.—Como conclusión, vamos a resumir las virtualidades de la democracia espinosiana, así como sus limitaciones. Entre las primeras se encuentra el carácter radicalmente afirmativo de su noción democrática de la república que rechaza tanto la degeneración oligárquica que se había producido bajo el gobierno de los Regentes como, con mucha mayor fuerza, la degeneración de sesgo monárquico y clerical de la república que se produjo a raíz de la revuelta de 1672 que provocó la muerte de los hermanos de Witt y la vuelta al cargo de Stadhouder (jefe militar) de Guillermo de Orange. El republicanismo de Espinosa no es comunitarista y apuesta por un gobierno tolerante que siga los criterios de la mayoría pero permitiendo la vida en paz de todos los que acaten las leyes independientemente de los opiniones y críticas que todos puedan libremente expresar[55]. Por otra parte, la noción espinosiana de democracia se

[55] Mientras Hobbes y Rousseau, cada uno a su manera, intentan eliminar las diferencias en aras de un holismo basado en la unanimidad, Espinosa las acepta como desafío asumiendo el pluralismo, el plurimorfismo del *populus,* que acoge las

basa en dos elementos esenciales, la deliberación y la transparencia. Espinosa concede una gran importancia a la deliberación común acerca de los problemas que permite hasta a los más obtusos el captar dichos problemas. Deliberando, escuchando y discutiendo los hombres agudizan el ingenio y a fuerza de ir a tientas acaban por encontrar soluciones capaces de alcanzar la aprobación general. Es en el contexto del análisis de la aristocracia federativa donde Espinosa alaba el procedimiento de la discusión pública como el más apropiado para resolver las cuestiones relacionadas con el gobierno. Aunque las deliberaciones consuman tiempo es preferible a que decidan pocos según su albedrío ya que

> ... mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto perece la libertad y el bien común. Porque los talentos humanos son demasiado cortos como para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes[56].

Por otra parte, el secreto es útil para el gobernante, pero no es verdad que el Estado no pueda subsistir sin secreto. De igual manera «es, con mucho preferible que los rectos planes del Estado sean descubiertos por los enemigos a que se oculte a los ciudadanos los perversos secretos de los tiranos». El secreto favorece la tiranía y enturbia las relaciones de confianza que deben existir entre gobernantes y gobernados, además de ser siempre signo de debilidad y desconfianza.

Espinosa en el siglo del Estado absolutista y del triunfo de la razón de Estado, en medio de la crisis que supuso el barroco, mantiene incólumes los ideales republicanos renacentistas sin ceder un ápice, a pesar de su realismo que le hace no desconocer las limitaciones que la realidad histórica pone a su proyecto constituyente fundamentado ontológicamente en la noción de potencia, como vimos antes.

Pero las virtualidades de la noción espinosiana de democracia no pueden ocultar sus limitaciones, especialmente en el campo de la restricción a la ciudadanía de las mujeres y de los trabajadores por

---

pasiones, los intereses y los ingenios de todos los ciudadanos, y se dispone a transitar por «el camino delicado pero muy potente del aprovechamiento del conflicto y la diversidad» (cfr. R. Caporali, *La fábrica dell' imperium. Saggio su Spinoza,* Nápoles, Liguori, 2000, pág. 131).

[56] Cfr. TP, IX, 14, págs. 208-209.

cuenta ajena. La necesidad de ser *sui iuris,* es decir de ser autónomo, es condición para acceder a la ciudadanía y por ello los dependientes en algún sentido no pueden ser auténticamente ciudadanos. Como indica con clarividencia Blom, solo los que defienden intereses articulados pueden ser integrados institucionalmente de manera que puedan ser capaces de perseguir un interés común. Como para De la Court, la estabilidad del gobierno exige que los intereses de los gobernantes y los de los gobernados sean consonantes. Matheron ha analizado con gran rigor y sagacidad la posición de Espinosa en relación con los trabajadores y las mujeres enmarcándola en su época[57]. Es Grocio quien elabora una teoría del 'esclavismo contractual', en tanto que 'servidumbre imperfecta' que se opone a la 'servidumbre perfecta' de los esclavos, según la cual un hombre libre puede alienar su tiempo y sus habilidades en beneficio de otros; esta teoría permite pensar bajo un único concepto jurídico todas las formas de dependencia. Esta teoría de la alienación voluntaria de la voluntad está en la base de todas las teorías contractualistas de Hobbes a Rousseau. Espinosa retiene de esta tradición la unificación bajo el concepto de siervo de todos los trabajadores que dependen de alguna manera de alguien que les emplea y niega a estos individuos la posibilidad de ser ciudadanos que queda reservada para los propietarios independientes. Esta limitación no se refiere solo a los regímenes monárquico y aristocrático sino que se mantiene en el régimen democrático lo que no deja de ser sorprendente. La justificación es clara, incluso en la democracia, los ciudadanos son aquellos que solo están sometidos a las leyes de la ciudad siendo por lo demás *sui iuris*. Un individuo es *sui iuris* cuando puede vivir como se le antoja, mientras que es *alterius iuris* cuando depende de otro y está sometido a su poder (TP, pág. 90). Espinosa supone que si se dejara voto a los individuos no autónomos, estos seguirían a sus amos, los cuales tendrían sus votos y los de sus trabajadores lo que sería antidemocrático ya que introduciría una desigualdad entre los individuos libres (los propietarios) mismos.

Respecto a la exclusión de las mujeres de la ciudadanía Espinosa se sitúa frente a las posiciones opuestas de Grocio y Hobbes. Mientras que el primero daba por supuesta la superioridad natural del sexo masculino, el segundo parte de que ningún sexo es superior al

---

[57] Cfr. A. Matheron, «Maîtres et serviteurs dans la philosophie politique classique», «Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste» y «Spinoza et la séxualité» recogidos en *Anthropologie et Politique au XVIIe siécle (Etudes sur Spinoza),* París, Vrin, 1986.

otro por naturaleza y si las leyes someten las mujeres a los hombres se debe quizás a que las leyes las suelen hacer estos. Espinosa deduce la inferioridad de las mujeres del hecho de su sumisión universal, ya que si fueran iguales los dos sexos en fortaleza de alma y en ingenio se daría un variedad de situaciones distintas entre las que se encontraría el gobierno de las mujeres y el gobierno de los dos sexos conjuntamente. El hecho de que no haya ejemplos de estas situaciones muestra que la premisa es falsa, es decir, que no hay igualdad entre hombre y mujeres en fortaleza de alma y en ingenio. Para Espinosa hay algo en la naturaleza de las mujeres que les da una cierta desventaja inicial que los varones aprovechan reforzando esa desigualdad inicial mediante las leyes y la educación. Por otra parte, y dado que en el estado pasional el hombre se somete a la belleza de las mujeres, si estas pertenecieran al Consejo atraerían los votos de los hombres seducidos por su belleza y el de sus mujeres, con lo que los maridos de las más bellas dispondrían de más votos mediante este sistema de alienación pasional que supone la sumisión a la belleza. Además, dado el carácter celoso de los varones, estos poseedores de mujeres bellas serían celosos de aquellos que los apoyan por la belleza de sus mujeres y los odiarían por este hecho, con lo cual se declararía una guerra de todos contra todos que haría imposible la paz en la asamblea y, por extensión, en la ciudad. Matheron concluye que a Espinosa no le repugnaban las mujeres, pero sí temía los conflictos sexuales entre los varones y por ello aleja a las mujeres de los centros de decisión para evitar dichos conflictos.

Independientemente de las críticas que se puedan hacer a esta ciudadanía restringida que lastra la democracia espinosiana, su argumentación nos puede servir *a contrario* para recordar que las actuales democracias capitalistas que aseguran solo la igualdad formal de los ciudadanos, manteniendo las diferencias de riqueza y de poder, es decir de autonomía, entre ellos son democracias viciadas ya que en las mismas una gran parte de la población no goza de libertad real para votar lo que quiere porque vota inducida por los que gozan de influencia sobre ellos ya sean sus empleadores, sus maridos, sus padres o los medios de comunicación. Las restricciones de la ciudadanía a los individuos autónomos supone la exigencia en las democracias con sufragio universal de asegurar una autonomía real a los ciudadanos que gozan de una libertad meramente formal para convertir dicha libertad formal en libertad real, es decir unida a la capacidad real de actuar de forma efectiva. Esta es una conclusión positiva que podemos extraer de las limitaciones de la concepción espinosiana de la democracia.

CONCLUSIÓN

Como hemos visto es muy difícil encontrar en el siglo XVII pronunciamientos claros a favor de la democracia ya que este siglo es el momento del surgimiento y consolidación de las monarquías absolutas barrocas. Esta época de crisis económica, política y social pretende olvidar y enterrar las esperanzas despertadas por el Renacimiento con su apuesta por la vida y por su esfuerzo por romper con la oscuridad medieval y escolástica. Los sueños de un cristianismo de amor impulsado por Erasmo y de un republicanismo impulsado por las ciudades italianas se desvanecen en un realismo pesimista que intenta ajustarse a la crisis y no superarla. Solo pensadores radicales como Espinosa, pensadores activistas como Van den Enden o movimientos políticos radicales como los levellers impulsan las ideas democráticas retomadas de la antigüedad y adaptadas al siglo. Fueron derrotados pero su impulso no se perdió del todo, quedó latente, como un testigo a recuperar en momentos más favorables. Por eso en momentos de crisis como los actuales su ejemplo muestra el camino a seguir: no abdicar de los ideales radicales de libertad y democracia y mantener la llamita encendida en espera de mejores tiempos que, pasados los años del plomo, quizás puedan advenir en algún momento no muy lejano.

La suprema potestad en el escolasticismo tardío español y en el *Tratado teológico-político*

Adelina Sarrión Mora

Comencemos con dos breves citas que nos situarán en el núcleo de las corrientes de pensamiento de las que vamos a tratar:

> El Sumo Pontífice dirige a los reyes temporales en el ejercicio de su poder (...). El Sumo Pontífice, en virtud de su poder o jurisdicción espiritual, es superior a los reyes y príncipes temporales para dirigirlos en el ejercicio del poder temporal en orden al fin espiritual (Suárez, *Defensio fidei,* Lib. III, cap. XXII, n. 1).

> La suprema potestad, por ser la única que, tanto por derecho divino como natural, debe conservar y velar por los derechos del Estado, posee también el derecho supremo para establecer lo que estime oportuno acerca de la religión (Espinosa, *Tratado teológico-político,* cap. XVI).

En el primer texto queda definida la esencia de la llamada *teoría del poder indirecto* del sumo pontífice; en el segundo, la propuesta espinosista. Ambos textos describen dos posiciones abiertamente contrarias por lo que respecta a las relaciones entre el poder político y el poder religioso. Si bien podemos encontrar algunos puntos en común en el pensamiento de estos autores, sus propuestas descansan

sobre interpretaciones del individuo y de la sociedad radicalmente diferentes.

En la segunda mitad del siglo XVI y durante las primeras décadas del XVII, en el seno de la escolástica española se escribieron numerosas obras con títulos tales como *De legibus* o *De justitia et jure*. Estamos en la época más brillante del escolasticismo español y los tratados sobre la ley, la justicia y el derecho, surgidos al hilo de los comentarios a la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino abordaban diversos temas: los ámbitos del derecho natural y del positivo, la ley, la guerra, el origen de la sociedad y del poder político, los límites de este, etc. Desde Francisco de Vitoria (1483-1546) fueron muchos los teólogos españoles que tuvieron una amplia proyección fuera de nuestras fronteras. Sin duda, la figura más representativa e influyente fue el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), su obra supone la culminación de la escolástica española. Con él y con su compañero de Orden, Luis de Molina (1535-1600), iniciaremos estas breves reflexiones.

1. LUIS DE MOLINA: *LOS SEIS LIBROS DE LA JUSTICIA Y EL DERECHO*

La práctica totalidad de los investigadores que se ha acercado al pensamiento de Luis de Molina se ha interesado fundamentalmente por el primer libro que publicó —*Concordia de la libertad humana con los dones de la gracia* (1588)— y que dio lugar a la controversia *de auxiliis*. Entre 1593 y 1600, Luis de Molina publicó una obra de especial importancia en el tema que nos ocupa: *Los seis libros de la justicia y el derecho*[1]. Centraremos nuestra atención en el Tratado II, en el que el autor parte de la definición tomista de poder: «La facultad de aquel que tiene autoridad y eminencia sobre otros para su régimen y gobernación» (Tratado II, D. XXI, pág. 362). En función del fin al que están encaminados, se pueden distinguir dos tipos de poder: el poder civil, que tiene un fin natural: buscar el bien temporal común y la justicia; y el poder eclesiástico, que persigue una meta sobrenatural: la salvación eterna. Dada la mayor importancia de lo sobrenatural, el poder eclesiástico estará, necesariamente, por encima

[1] M. Fraga Iribarne tradujo el primer volumen de la obra de Molina, Madrid, Imprenta de José Luis Cosano, 1941. Este volumen incluye el primer Tratado y las cuarenta primeras Disputaciones del segundo. Seguiremos esta edición. Haremos referencia especialmente a las disputaciones XXI-XXXI del Tratado II.

del temporal: «corresponde al poder eclesiástico dirigir al poder civil, para que administre de un modo idóneo en relación al fin sobrenatural del poder eclesiástico, a cuyo fin se ordena también el poder laico natural» (D. XXI, pág. 364).

Es decir, el superior valor de la dicha eterna individual frente al bien común temporal exige que los objetivos de la comunidad espiritual se impongan sobre los de la comunidad política:

> De aquí —como quiera que el fin natural se ordena al sobrenatural y el poder que tiene un fin superior debe mandar y ordenar al que procura un fin inferior y subordinado— se deduce que al Sumo Pontífice corresponde ordenar y conducir a los Príncipes seglares que le están sujetos (esto es, que están dentro del cuerpo de la Iglesia), para que se acomoden al fin sobrenatural, cuando en su gobierno se desvíen de él (D. XXI, págs. 369-370).

El origen de ambos poderes también es diferente; el poder eclesiástico tiene su origen en el derecho divino, ya que se funda en la autoridad de Cristo y en el legado que de ella hizo a la Iglesia y, en particular, a Pedro y sus sucesores. Por el contrario, el poder civil «es de Derecho humano, constituido por la misma República y por ella conferido al Príncipe» (Tratado II, D. XXI, pág. 370).

En este tema Luis de Molina, como después Suárez, sigue la interpretación aristotélico-tomista del origen de la sociedad. El hombre es por naturaleza un ser social y la necesidad de vivir en comunidad lleva a la formación del Estado. Ahora bien, el poder en el Estado, como toda autoridad legítima, procede de Dios, creador de la naturaleza, quien lo otorga a la propia comunidad; es esta la que con vistas al bien común decide, libremente, transferir al Estado dicho poder para evitar que cada individuo tome la justicia por su mano. Como toda la comunidad no puede ejercer el poder, lo encomienda a uno o varios de sus componentes, dando lugar a los distintos regímenes políticos. Siguiendo las ideas de Vitoria y Soto, Molina sostiene que ningún gobernante recibe su autoridad directamente de la divinidad, solo el pueblo tiene tal autoridad y, por tanto, únicamente la voluntaria aceptación de la comunidad legitima a sus gobernantes.

En suma, el poder del Estado no es instaurado por los particulares que acuerdan voluntariamente renunciar a parte de su autonomía y transfieren al Estado la capacidad de legislar y castigar con el fin de ordenar la convivencia. Ese poder «es de Derecho natural» y procede de Dios. Por el contrario, la forma concreta que adopta tal

poder sí ha de ser decidida por la comunidad, y los gobernantes habrán de ajustarse a lo que dicha comunidad dictase en el momento de su constitución como Estado. En caso de que excedan sus facultades injustificadamente o de que administren y legislen sin buscar el bien común, serán tiranos.

Para Molina, como para la mayoría de nuestros pensadores de la época, es la monarquía la forma de gobierno superior, «porque en ella se conserva mejor la paz y la tranquilidad pública y se da menos lugar que en las demás a revoluciones» (D. XXIII, pág. 389).

Según este jesuita, es incuestionable la superioridad del derecho divino sobre el humano. De donde se deduce, también, la superioridad del poder eclesiástico del sumo pontífice, que no es de derecho humano. El poder del papa no procede de la Iglesia ni esta puede variarlo, pues le fue concedido por Cristo; sin embargo, el poder político es instituido por la comunidad. De manera que «puede la República resistirle [al gobernante] si comete alguna injusticia contra ella o excede los límites del poder que le ha sido conferido» (T.II, D. XXVI, pág. 403)[2].

Ahora bien, de la misma forma que el poder de Cristo no fue solo espiritual mientras vivió en la tierra, sino que también tuvo «una potestad extensísima en lo temporal (...) pudo cambiar los Reyes y disponer todo lo demás de este mundo según conviniera al fin sobrenatural de la Iglesia», así «el Sumo Pontífice tiene pleno poder en lo temporal sobre los miembros de la Iglesia, siempre que fuere necesario para el fin sobrenatural» (D. XXVIII, pág. 417).

Introduce, de este modo, Luis de Molina el tema de las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico.

En la Disputación XXIX Molina trata de si el pontífice tiene jurisdicción temporal, es decir, poder político, o solo espiritual. Estamos ante un capítulo realmente importante de la obra de Molina. El problema que aborda no era nuevo, pero la cuidada elaboración

---

[2] Una cuestión interesante, discutida por Luis de Molina en la Disputación XXVII, es cuál sería la naturaleza de la obligación que tienen los súbditos de obedecer las leyes y preceptos de los gobernantes legítimos. Según el jesuita, aunque lo ordenado por el poder político forma parte del Derecho humano, la obligación de obedecer es de Derecho divino: «las leyes y preceptos no injustos de los poderes laicos son de Derecho humano; pero la obligación de obedecerles es de Derecho divino positivo. Porque Dios, óptimo y máximo, gobierna este universo mundo en cuanto a lo natural por medio de causas segundas naturales (...). Él mismo es quien gobierna y dirige todas las criaturas dotadas de libertad a sus propios fines, natural y sobrenatural, por medio de los poderes legítimos, por Él creados y constituidos de un modo próximo o remoto» (pág. 406).

del jesuita nos lleva ante una de las formulaciones más rigurosas de la llamada *teoría del poder indirecto*. La cual nos parece que constituye una moderna presentación de la tradicional defensa que la Iglesia había mantenido acerca de la superioridad del poder eclesiástico sobre el poder civil, es decir, una nueva formulación de la tesis que Tomás de Aquino había expuesto, con especial claridad, en su *De regimine principum:*

> Luego así el ministerio del reino, al encontrarse separado lo espiritual de lo terreno, ha sido encomendado no a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes y, principalmente, al Sumo Sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, el Romano Pontífice, del que todos los reyes del pueblo cristiano deben ser súbditos, como del mismo Señor Jesucristo. Así pues, como ya se afirmó, aquellos a los que pertenece el cuidado de los fines anteriores y la dirección del imperio deben subordinarse a aquel que tiene el cuidado del último fin[3].

Por mucho que se subraye que la subordinación del poder civil al eclesiástico, en Tomás de Aquino, no debe interpretarse como una absorción del Estado por la Iglesia[4] y se acentúe la legitimidad que para este autor tienen ambos poderes, es innegable que hay una autoridad superior, la eclesiástica. Incluso en la *Suma Teológica,* cuando trata de la invalidez de los juicios que llevan a cabo jueces que usurpan la jurisdicción, afirma «que la potestad secular está sometida a la espiritual como el cuerpo al alma» (II-II, q. 60, a. 6, ad. 3).

Una de las formas que adoptó la defensa de la superioridad del poder eclesiástico sobre el poder civil fue la llamada *teoría del poder indirecto*. Teoría que había sido apuntada ya por Vicente el Hispano (m. 1220)[5], quien utilizó la expresión *potestad indirecta,* y que posteriormente fue reformulada, entre otros, por Juan de Torquemada (1388-1468), en su *Summa de Ecclesia*. No obstante, es más que probable que la exposición que de dicha teoría hizo Luis de Molina sea más completa y coherente que las anteriores.

Volviendo a la Disputación XXIX, este jesuita comienza por negar que el papa tenga jurisdicción temporal directa como la tienen los reyes:

---

[3] Tomás de Aquino, *De regimine principum,* Madrid, Tecnos, 1989, págs. 72-73.
[4] Ibíd., pág. 73, nota 22.
[5] A. Molina Meliá, *Iglesia y Estado en el Siglo de Oro Español. El pensamiento de Francisco Suárez,* Valencia, Universidad de Valencia, 1977, págs. 45-46.

> el Sumo Pontífice no tiene poder de jurisdicción en lo temporal, en el sentido de ser señor del mundo, ni tampoco puede exigir el título de Rey o Emperador; ni aun puede decirse que se deriva de él el poder político de los Reyes. El poder real es completamente distinto del pontificio; procede de Dios, en virtud del consentimiento y elección de la República, para la administración de las cosas temporales, en orden al fin natural. Mientras que el poder papal procede de Dios por la institución de Cristo y tiene por fin el gobierno solamente en relación al fin sobrenatural (págs. 432-433).

Así pues, en principio, no es tarea del papa sino de la comunidad determinar quién habrá de ser rey o deponer a quien antes fue coronado. «No obstante, es una excelente manera de proceder que se consulte al Sumo Pontífice cuando haya alguna duda, o cuando no está de acuerdo toda la República, sino solo la mayoría» (pág. 437).

Molina asegura que los reyes tienen un poder supremo en los asuntos temporales, ámbito en el que no dependen de nadie. Es decir, el sumo pontífice no tiene poder para juzgar los pleitos civiles ni puede derogar las leyes de los gobernantes que «no se desvíen del fin sobrenatural», a menos que lo exija el bien espiritual de la comunidad: «Todo ello se deduce evidentemente de que los Príncipes seglares y sus Tribunales son independientes del poder del Sumo Pontífice en todo lo que se refiera a la administración del Estado, excepto en las cosas que se relacionan con el fin espiritual» (pág. 438).

Si las actuaciones de gobernantes o legisladores supusieran una desviación del fin supremo espiritual, el papa podría intervenir con toda su fuerza, no solo imponiendo penas y censuras espirituales, sino también materiales, incluso a través de las armas. En este caso, según Molina, la autoridad del papa no es temporal, sino espiritual, aunque de jurisdicción temporal. Por esta razón se puede definir esa potestad como *potestad indirecta,* es decir, que no la tiene el papa como algo propio, sino derivada de la suprema potestad espiritual. Ahora bien, a pesar de estos condicionantes, en la esfera de lo civil, el poder del pontífice es enorme y Luis de Molina no duda en calificarlo de *supremo*. En la tercera conclusión de la Disputación XXIX encontramos la expresión más contundente y clara de la *teoría del poder indirecto:*

> El poder espiritual que tiene el Sumo Pontífice para el fin sobrenatural lleva consigo un poder supremo y amplísimo de jurisdicción temporal sobre todos los Príncipes y demás miembros de la Iglesia; y precisamente tanto cuanto lo exija el fin sobrena-

> tural a que se ordena el poder espiritual. De tal modo, que si lo exige el fin sobrenatural, puede el Sumo Pontífice deponer a los Reyes y privarles de sus reinos. Puede también decidir entre ellos sobre cuestiones temporales, anular sus leyes y, en general, ejecutar entre los cristianos todo lo que sea necesario para el fin sobrenatural y la salud espiritual común; no de cualquier modo, sino cuando fuesen juzgados tales, en virtud de prudente arbitrio. Y esto no solo obligando a ello por medio de censuras, sino también de penas externas y la fuerza de las armas, como podría hacerlo cualquier Príncipe seglar, aunque es mucho más conveniente que el Sumo Pontífice haga esto no por sí mismo, sino por medio de los Príncipes cristianos. En este sentido, rectamente se dice que el Papa tiene las dos espadas; es decir, el sumo poder espiritual y el temporal. Debe observarse, sin embargo, que este poder temporal que tiene el Sumo Pontífice es realmente espiritual en cuanto al fin; ya que no se ordena a las cosas temporales, sino a las espirituales. Por ello no debe llamarse poder laico, sino eclesiástico, aunque de jurisdicción temporal, para distinguirla del poder meramente espiritual a que está anejo (pág. 440).

En el resto del capítulo, Luis de Molina presenta dos argumentos para demostrar esta teoría. En el primero de ellos afirma que cualquier Estado cristiano y la Iglesia no pueden ser considerados como dos Estados totalmente diferentes, sino que todo Estado cristiano está subordinado a la Iglesia, que lo incluye, pues es un Estado más perfecto. En este razonamiento resuenan los ecos de la idea medieval, todavía vigente para estas fechas, de Cristiandad Universal. En el segundo argumento se afirma que el papa es el pastor universal de todos los cristianos, incluyendo los reyes. Molina termina su disertación repitiendo que el papa tiene poder para deponer reyes así como para derogar leyes «de las que se siga un grave perjuicio espiritual de los prójimos o fomenten el pecado» (pág. 445).

2. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE FRANCISCO SUÁREZ

La doctrina de la *potestad indirecta* aparece en los dos tratados en los que Francisco Suárez expuso más ampliamente su pensamiento jurídico y político: *De Legibus,* monumental obra publicada en 1612, y *Defensio fidei,* que apareció en 1613. Suárez, como Molina y como Tomás de Aquino, parte de los argumentos aristotélicos que presentan la sociedad política como una comunidad cuyo fin es el bien común, dicho bien se puede alcanzar a través de la justicia. Para

que la sociedad se desarrolle adecuadamente y cumpla sus fines es imprescindible que exista en ella una autoridad legítima que pueda legislar y hacer cumplir la ley. Suárez define la ley como «un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado» *(De legibus,* Libro I, c. XII)[6].

El origen de toda autoridad legítima está en Dios. Suárez, siguiendo las posiciones de la escuela de Salamanca y de Luis de Molina, sostiene que la primera depositaria de la autoridad política es la propia sociedad. A ella le otorgó Dios el poder de gobernarse con el fin de que se pudiera conservar. La sociedad transfiere de forma voluntaria su poder a una persona o a una institución para que ejerza de forma eficaz su autoridad legislando y haciendo cumplir la ley. Así pues, ningún gobernante recibe su autoridad inmediatamente de Dios, sino a través de la comunidad. En este, como en otros puntos, la obra de Suárez alcanza mayor profundidad que la del resto de representantes del escolasticismo tardío español. Veamos sus argumentos de manera más detallada.

En el capítulo II del libro III de *De Legibus,* Suárez aborda la cuestión de en qué hombres residiría por naturaleza el poder legislativo. La respuesta es que dicho poder radica en toda la colectividad, no en los individuos concretos. El poder político no comenzó a existir hasta que se asociaron varias familias en una sola comunidad autónoma: «A ningún hombre en particular y directamente otorgó Dios el poder de soberanía o gobierno político sobre los hombres» *(De Legibus,* Libro III, cap. II, n. 3).

Así, por derecho natural, el poder soberano radica en la comunidad. Ahora bien, la sociedad no es la mera suma o agregado de individuos sin ningún orden ni unión moral. Solo se puede hablar de sociedad cuando hay una colectividad que se ha originado por un «acto especial de la voluntad» de los hombres que la forman, pues por un «común consentimiento se integran los hombres en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente en orden a un fin político» (n. 4). En esta comunidad radica el poder de soberanía, de manera que no se puede concebir un cuerpo político unido sin gobierno. De hecho, la unidad de la sociedad resulta del sometimiento a las mismas normas fundamentales y a un mismo poder. Todo lo cual es imprescindible para que la comunidad se pueda dirigir al bien común.

---

[6] *De Legibus ac Deo legislatore,* edición de L. Pereña, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1971-1981, 8 vols.

El siguiente capítulo de la obra de Suárez tiene particular importancia para el tema que nos ocupa. El autor plantea que, de cuanto ha expuesto hasta ahora, se podría deducir que el poder pasa, en virtud del consentimiento humano, de los hombres como individuos a la comunidad. Así, tanto la sociedad como el poder tendrían el mismo origen: la voluntad de cada individuo. Pero Suárez niega esta conclusión porque, según afirma, antes de reunirse los hombres en un cuerpo político ese poder no residía ni parcial ni totalmente en los individuos ni tampoco en la masa o agregado de los mismos. Por tanto, «ese poder nunca podrá inmediatamente provenir de los propios hombres» (cap. III, n. 1). Dios no confiere ese poder hasta que los hombres se agrupan en una comunidad y se unen políticamente. Igual que el hombre es libre por naturaleza y debe esa libertad a Dios, su creador, «del mismo modo ese poder se da a la comunidad humana por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de la voluntad y el consentimiento de los hombres que al agruparse han dado lugar a esa comunidad perfecta o autónoma» (n. 6). Es muy significativo el salto en la argumentación del teólogo jesuita: hace falta que la voluntad de los hombres intervenga para constituir la sociedad, pero para que esa comunidad esté dotada del poder político imprescindible para su organización y supervivencia, «no es necesario un acto especial de voluntad humana, sino que resulta de la naturaleza de las cosas y de la providencia del autor de la naturaleza» (n. 6).

Estamos en el punto en el que la teología política del escolasticismo tardío se separa radicalmente de la doctrina que Espinosa y los contractualistas modernos sostuvieron años después. Quienes defienden la idea de que el Estado surge de un pacto o contrato entre los individuos subrayan el carácter plenamente humano de la sociedad y del poder político. El Estado y el poder de gobernarlo tendrían su origen en los seres humanos que alcanzan el acuerdo y ceden sus derechos a favor de un pacto que facilite la organización de una sociedad segura donde los individuos puedan disfrutar de ciertos derechos. Para el escolasticismo tardío, por el contrario, el poder político no surge de la voluntad de los humanos que componen la comunidad y que deciden someterse a él para buscar el bien común; tiene su origen en la divinidad, creadora de la naturaleza social de los humanos. Molina y Suárez insisten en que la propia naturaleza del ser humano le lleva a vivir en sociedad; una vez formada la sociedad, el poder sobre los ciudadanos nace de la propia naturaleza de la sociedad y, por tanto, procede inmediatamente de Dios, que es el creador de la naturaleza, y no de los hombres que

acordaron formar un Estado. Aunque dicho acuerdo es condición necesaria que habrá de concurrir con la causa eficiente de todo poder: Dios. Así, Suárez afirma que, cuando Dios confiere a la comunidad el poder de soberanía, los hombres son como la materia que recibe la forma de Dios, quien otorga el poder; pero no son los hombres ni su voluntad el origen de ese poder: «Esta jurisdicción no dimana inmediatamente de su voluntad como de verdadera causa eficiente» (cap. III, n. 2).

No obstante, lo que sí depende de la voluntad de la comunidad es el régimen político concreto que adopte para su gobierno. La comunidad decidirá si gobierna un solo individuo, unos pocos o la mayoría. En tales gobernantes recae, asimismo, la tarea de legislar. Quienes se encargan del gobierno tienen limitado su poder en la manera en que lo haya establecido en un primer momento la comunidad. Puesto que, para Suárez, el poder de soberanía radica en la comunidad, no en cada uno de los individuos ni en ninguno en concreto, cabría deducir que el régimen político más cercano a nuestra naturaleza y el más perfecto sería la democracia. No obstante, Suárez repite en cada una de sus obras que la monarquía es la mejor forma de gobierno; incluso, en *Defensio fidei,* afirma que la democracia es el más imperfecto régimen político.

En *De Legibus* (Lib. III, cap. IV), Francisco Suárez ofrece varios argumentos para demostrar la superioridad de la monarquía sobre la aristocracia y la democracia. En primer lugar, tal superioridad «puede deducirse del gobierno y plan providencial de todo el universo» (n. 1), también puede demostrarse por la institución que Cristo hizo de la Iglesia (con una única cabeza, Pedro, y sus sucesores los papas), y por ser la práctica dominante en la mayoría de los Estados. En todo caso, la concreción del tipo de gobierno «debe hacerse necesariamente por libre decisión de los hombres» (n. 1), en este sentido, el poder político y su gobierno no es una institución de derecho natural sino de derecho positivo humano, incluso la monarquía es una institución humana. Prueba de ello es que el poder del rey será más o menos amplio dependiendo del primer pacto que el rey y el reino suscribieron. «Luego, hablando en términos absolutos, el poder proviene de los hombres» (n. 5). Sin duda estas ideas de Suárez suponen una importante crítica de la monarquía absoluta, que justificaba la plenitud de su poder derivándolo directamente de Dios, es decir, se fundamentaba en la institución directa por parte de Dios de la monarquía. Ahora bien, como hemos apuntado, esta crítica del absolutismo no la lleva a cabo Suárez con el fin de defender un régimen democrático en el que todos los miembros de la comunidad participen en las tareas de go-

bierno, sino más bien para preservar la supremacía del poder eclesiástico, del poder del sumo pontífice. Este es el único que puede calificarse de soberano, en sentido estricto, si aceptamos la definición del propio Suárez: «Un poder se llama soberano cuando no reconoce otro poder superior a él» *(Defensio fidei,* Lib. III, cap. V, n. 1).

De hecho, si seguimos la trayectoria cronológica de los escritos de Suárez, podemos observar cierta indecisión a la hora de considerar quién es superior, el rey o el Estado. Así, en su tratado sobre la guerra *(De bello),* escrito en 1584, se afirma que «El Estado en cuanto tal es superior al Rey, pues habiéndole dado él su poder, se cree que se lo dio con la condición de que gobernara según las exigencias del bien común, no tiránicamente, de lo contrario él mismo podría quitárselo» (Sección VIII). En cambio, en *De Legibus,* Suárez afirma que «una vez que el poder ha sido transferido al rey, en función de ese poder el rey se hace ya superior incluso al propio reino que se lo otorgó, ya que al dárselo se sometió y abdicó de su libertad anterior» (Lib. III, cap. V, n. 6). Pero, en todas sus obras, Francisco Suárez reivindica la superioridad absoluta del poder eclesiástico sobre el poder civil y la potestad suprema del papa. Centraremos nuestra atención en esta última cuestión.

Al comienzo del *De Legibus,* Suárez describe la existencia de dos comunidades diferentes, una comunidad instituida por Dios (la Iglesia), a la que se dirigen las leyes divinas positivas y las leyes canónicas, y una comunidad civil, creada por la agrupación de hombres que se asocian bajo «alguna forma de pacto». La comunidad civil tiene como fin el bien común; el fin de la comunidad eclesiástica es la felicidad sobrenatural. Cada una está dirigida por un poder diferente, la primera por el poder temporal o civil y la segunda por el poder espiritual. Ambas potestades deben estar armoniosamente integradas para alcanzar el fin superior: la salvación. En este punto, Suárez repite lo que ya había establecido en su metafísica, un único origen y un único fin tiene lo creado: Dios. Ahora bien, la potestad espiritual es muy superior a la temporal, de la misma manera que el espíritu es superior a la materia. Esta superioridad implica necesariamente la subordinación de la autoridad civil a la eclesiástica. Suárez insistirá en una imagen que ya vimos en Tomás de Aquino: la sociedad civil es como el cuerpo de una persona y la Iglesia como el alma, obviamente esta debe dirigir a aquel pues es una entidad superior y más perfecta: «Así como el hombre no estaría bien compuesto si el cuerpo no estuviese subordinado al alma, tampoco la Iglesia estaría bien fundada si el poder temporal no estuviera sometido al espiritual» *(De Legibus,* Libro IV, c. IX, 3).

Como Molina, también Suárez emplea el argumento de la prioridad de los fines:

> (...) o la potestad espiritual está sometida a la temporal o viceversa. Lo primero no se puede decir ni pensar según la recta razón, porque todas las cosas temporales deben subordinarse al fin espiritual (...) pues las potestades se subordinan según los fines *(Defensio fidei,* Lib. III, cap. XXII, 7).

Precisamente en este último libro citado, *Defensio fidei,* es donde Suárez expresa más clara y enérgicamente la subordinación del Estado respecto de la Iglesia. Para entender el porqué, debemos conocer la razón que motivó la composición de dicho libro.

Jacobo I, rey de Escocia y originariamente católico, accedió al trono de Inglaterra después de Isabel I. En 1606, tras el atentado frustrado que organizó la llamada «Conjuración de la Pólvora», impuso a sus súbditos católicos un especial juramento de fidelidad: exigía expresamente que se reconociera que el papa no tenía autoridad para deponer al rey de Inglaterra ni para permitir a sus súbditos que se levantaran en armas. Se debía prometer fidelidad al rey a pesar de las posibles excomuniones que el papa pudiera pronunciar y se declaraba herejía defender la opinión de que los príncipes excomulgados podrían ser depuestos y asesinados por sus súbditos. El católico que rechazara el juramento se expondría a prisión perpetua y confiscación de bienes.

Gran parte del clero y de los fieles ingleses firmó el juramento, pero el 22 de septiembre de 1606 Paulo V escribió un breve en el que declaraba que el juramento se oponía frontalmente a la fe cristiana. Dice textualmente el citado breve, dirigido a los ingleses:

> que tal juramento no puede prestarse manteniendo a salvo la fe católica y la salvación de vuestras almas, porque contiene muchas afirmaciones que son abiertamente contrarias a la fe y a la salvación. Por ello os amonestamos a que os abstengáis en absoluto de prestar aquel juramento *(Defensio fidei,* Lib. VI, prólogo).

El 22 de Septiembre de 1607 el pontífice escribió un nuevo breve en el que ratificaba el anterior. A partir de ese momento se inició una polémica que fue ampliando sus fronteras. Jacobo I escribió una *Apología en defensa del juramento de fidelidad*. El cardenal Bellarmino escribió la réplica católica. Poco después fueron implicándose en la disputa algunos teólogos. En general, la mayoría de los partidarios de las tesis de Jacobo pertenecía las universidades de

Oxford, la Sorbona y Leyden; y los partidarios de las tesis pontificias se situaban en Salamanca, Coimbra y Lovaina.

En 1610, Francisco Suárez fue invitado por Paulo V a participar en la polémica, y tres años después dedicaba al mismo papa su *Defensio fidei*[7]. Con esta obra el jesuita se proponía demostrar la superioridad del papa sobre los príncipes cristianos partiendo del primado de la silla apostólica sobre toda la Iglesia.

En el Proemio a los seis libros que componen *Defensio fidei,* Suárez dice que se ha sentido «forzado» a escribir para responder a la *Apología* del rey Jacobo. No puede aceptar que dicho rey se autoproclame defensor de la fe católica al tiempo que al papa «lo infama llamándolo tirano y apóstata anticristiano» (Proemio, 1), incluso ha llegado a referirse a él como *Anticristo*. Para Francisco Suárez, el principal motivo que ha llevado al rey Jacobo a defender el juramento de fidelidad es el temor de que la autoridad pontificia oscurezca el esplendor real. Además, con el fin de evitar el rechazo de los demás cristianos por sus tesis antirromanas, el rey intenta que «la secta que defiende aparezca no como una herejía sino solo como una desavenencia con el Romano Pontífice» (Proemio, 2).

Precisamente en el primero de los libros de esta obra, Suárez trata de demostrar que el cisma anglicano es una herejía totalmente opuesta a la fe católica. Para ello ofrece argumentos que apoyen la idea de que la Iglesia de Cristo solo puede ser la Católica Romana. Asimismo, afirma el jesuita que únicamente en dicha Iglesia se conserva en toda su pureza la fe cristiana, ya que la Iglesia católica no puede, ni siquiera por ignorancia, errar en materia de fe. La separación de la Iglesia católica que promueve Jacobo I supone, de manera inevitable, «una manifiesta herejía y una doctrina apóstata» (Lib. I, cap. XXII).

En el segundo Libro, como reza el título, Suárez se ocupa de lo que él considera «Errores peculiares que el rey de Inglaterra profesa en materia de fe católica». Así, se detiene el jesuita en los temas de la comunión bajo las dos especies, el culto a la Virgen y a los santos, la veneración de reliquias e imágenes, la existencia del purgatorio y el valor de los ritos y de las bendiciones de la Iglesia. Cuestiones todas

---

[7] El título completo es: *Defensa de la fe católica contra los errores de la secta anglicana. Con una respuesta a la apología del juramento de fidelidad y a la carta a los príncipes cristianos del serenísimo rey de Inglaterra Jacobo.* Hay una traducción de la obra completa en el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970. El Libro VI ha sido editado con una extensa introducción por L. Pereña en el Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1978.

en las que la postura de la Iglesia romana se oponía frontalmente a la anglicana.

Para la cuestión que nos ocupa, son los Libros III, IV y VI los que más nos interesan.

El título del Libro III es revelador de su contenido: «Superioridad y poder del Sumo Pontífice sobre los reyes temporales». Según expresa Suárez en la introducción a este libro, el principio del cisma de Inglaterra se produjo al negarse «la debida obediencia» al papa y al usurpar el rey el título de cabeza soberana de la Iglesia en su reino. En este libro se analizan la jurisdicción del poder civil y la del poder religioso, sus límites y sus relaciones.

Respecto del poder temporal, Suárez presenta algunas ideas que ya vimos aparecer en *De legibus:* para que existan la justicia y la paz, en toda sociedad es imprescindible que haya una autoridad legítimamente reconocida; la autoridad política es justa si se ha introducido legalmente y no por usurpación; y la autoridad política viene de Dios no de forma inmediata, sino a través de la comunidad. Suárez se detiene en esta última cuestión, puesto que es una de las claves de la polémica con Jacobo I. El rey inglés afirmaba, en su *Apología,* que Dios otorga directamente su poder a los reyes. Jacobo I veía en la teoría contraria una defensa de la sedición, ya que, si el pueblo fuese el origen del poder, tendría capacidad para levantarse contra su príncipe siempre que quisiera y también podría abrogar las leyes por él promulgadas. Suárez niega que ambas conclusiones se puedan extraer de su teoría, dado que, según el jesuita, una vez que el pueblo transfiere el poder al gobernante no puede reclamarlo a su antojo, sino solo cuando dicho gobernante se convierta en un tirano o cuando, en sus acciones de gobierno, sobrepase los límites del poder que el pueblo le concedió.

Siguiendo la argumentación de Luis de Molina, Suárez presenta las diferencias entre el poder político y el poder del papa por su origen y por su finalidad. Dios no concedió el poder espiritual a toda la comunidad de la Iglesia —el poder político sí lo concedió a la comunidad civil—, sino a Pedro y a sus sucesores. Así, dicho poder espiritual es, por su origen, de derecho divino positivo, mientras que el poder temporal es de derecho natural. Por otro lado, el poder temporal tiene como fin «la conservación de la paz y el bien moral del Estado» (Lib. III, cap. VI, 17); en cambio, el poder eclesiástico «se ordena a conseguir la salvación eterna» (ibíd.).

Suárez concluye: «estos poderes se diferencian en que el uno es material, el otro espiritual; el uno natural, el otro sobrenatural; el uno terreno, el otro celestial» (ibíd.).

Para Suárez, no cabe duda sobre cuál de ambos poderes tiene mayor excelencia, tampoco sobre cuál de los dos puede considerarse superior y de un ámbito de aplicación más amplio[8]. La subordinación del poder político al poder eclesiástico se establece, precisamente, en función de los diferentes fines de ambos poderes:

> Pero, como la felicidad temporal y civil debe ordenarse a la espiritual y eterna, puede suceder que la materia misma del poder civil deba ser dirigida y gobernada en orden al bien espiritual de distinta manera de como parecería pedirlo sola la razón del Estado. Entonces, aunque el príncipe temporal y su poder en sus actos no dependa directamente de otro poder que sea del mismo orden y que mire al mismo fin solamente, sin embargo, puede suceder que necesite ser dirigido, ayudado o corregido en su materia por el poder superior que gobierna a los hombres en orden al fin más excelente y eterno: en ese caso esa dependencia se llama indirecta, porque ese poder superior a veces se ocupa de las cosas temporales no directamente o por razón de ellas mismas sino —como quien dice— indirectamente y por razón de otra cosa (Lib. III, cap. V, 2).

Según Suárez, es cuestión de fe y, por tanto, indiscutible que Cristo confió a Pedro la soberanía espiritual de la Iglesia. También es cuestión de fe que dicho primado sobre la Iglesia se transmite a sus sucesores, los obispos de Roma, depositarios de la máxima y universal autoridad sobre la Iglesia católica. En consecuencia, también los reyes habrán de estar sometidos al pontífice y a los obispos en materia espiritual. Ahora bien, Suárez subraya que dicho sometimiento no es como el que debe cualquier otro fiel a su superior espiritual. Los reyes están sometidos al papa no solo por ser, como individuos privados, *parte de la Iglesia,* sino en cuanto reyes. Es decir, el papa puede dirigir, exigir o impedir actuaciones del poder político:

> El Sumo Pontífice dirige a los reyes temporales en el ejercicio de su poder (...). El Sumo Pontífice, en virtud de su poder o ju-

[8] En muchos textos de Suárez podemos encontrar referencias a la superioridad del poder eclesiástico sobre el civil. Citaremos solo un ejemplo: «al explicar la diferencia entre el poder espiritual y el temporal, demostré suficientemente que aquel es más excelente que este, y lo mismo enseñé de propio intento en mi obra *De las Leyes*. En esto, supuesta la diferencia de ambos poderes, apenas puede caber duda, porque el poder espiritual es una participación más alta del poder divino, y lleva consigo unos efectos más perfectos, un fin más alto, un origen más noble y una naturaleza de categoría más divina y más excelente» (Lib. III, cap. XXI, 1).

> risdicción espiritual, es superior a los reyes y príncipes temporales para dirigirlos en el ejercicio del poder temporal en orden al fin espiritual; por razón de lo cual, puede mandar tal ejercicio o prohibirlo, exigirlo o impedirlo cuanto fuere conveniente para el bien espiritual de la Iglesia. Porque por poder directivo no entendemos el mero poder de aconsejar, advertir o rogar —pues estos actos no son propios de un poder superior— sino la verdadera fuerza para obligar y mover con eficacia moral, a la cual algunos suelen llamar coactiva (Lib. III, cap. XXII, 1).

Con estas palabras Francisco Suárez expone claramente el carácter del poder indirecto del pontífice —al cual de forma significativa llama en repetidas ocasiones «poder directivo»—, no solo se limita a aconsejar, sino que obliga en conciencia. Es decir, el poder directivo del papa no es meramente consultivo: impone un deber moral.

A lo largo de este capítulo Suárez concreta la forma en que puede ejercerse el poder indirecto, en este momento el jesuita da un paso adelante y nos presenta un nuevo rasgo de dicho poder: su carácter jurídico. Así, afirma que «el papa puede corregir las leyes de los reyes o dar otras contrarias a aquellas» (Lib. III, cap. XXII, 10), siempre que dichas leyes no sean conformes con las buenas costumbres. También puede el pontífice corregir leyes civiles «cuando favorecen los pecados o son ocasión de ellos» (ibíd.). Pero el pontífice puede no solo corregir, sino también tomar la iniciativa cuando lo considere conveniente. Así, «si una ley civil *pareciera ser conveniente* para el bien espiritual del reino y los reyes se descuidaran en darla, podría el Pontífice darla con su propia autoridad» (Lib. III, cap. XXII, 12, cursiva nuestra).

Es importante tener en cuenta que, según el jesuita, la ley que, en el caso citado, promulgue el papa «no es una ley civil sino canónica» *(De legibus,* Lib. III, cap. VI, n. 6). Es decir, las leyes que emite el papado son siempre canónicas, no civiles, aunque su objeto sea civil. No olvidemos que ningún rey puede derogar ni corregir las leyes canónicas. Es más, las leyes civiles que disponen de los asuntos eclesiásticos, como los relativos a los clérigos o los bienes de la Iglesia, «son nulas por el derecho mismo natural (...) porque se mueven en una materia ajena y fuera de la esfera de la jurisdicción temporal» (Lib. III, cap. XXII, 13). Parece evidente que no estamos ante dos poderes paralelos, sino que en un plano superior se sitúa el poder eclesiástico —el cual ejerce una autoridad no solo moral sino también jurídica—; bajo él deberá actuar el poder político.

Volviendo al ámbito de la jurisdicción temporal del poder papal, Suárez llega a decir que el pontífice puede intervenir en los juicios seculares:

> en un caso necesario para el bien espiritual puede anular una sentencia injusta o avocar a sí una causa temporal, sobre todo cuando la discusión es entre quienes no reconocen superior en lo temporal y se juzga conveniente para el bien espiritual de la Iglesia *(Defensio fidei,* Lib. III, cap. XXII, 14).

Incluso el poder de hacer la guerra está sujeto al pontífice (cap. XXII, 15).

Debemos prestar atención a una cuestión importante: ¿cuándo estaría justificada una intervención del papa en asuntos civiles? Según el cardenal Bellarmino, solo *en caso de necesidad,* cuando estuviera en peligro la salvación de las almas confiadas al cuidado pastoral del papa[9]. Suárez, por el contrario, considera que el papa puede actuar no solo por necesidad, sino también por mera conveniencia. Así hemos visto que lo afirmaba el jesuita español cuando se refería al poder del papa para corregir leyes civiles o para promulgarlas cuando lo considerase «conveniente»[10]. Solo cuando se refería a la posible intervención del papa en los juicios seculares, Suárez apuntaba que debía limitarse a los casos de necesidad. Parece clara la tendencia de Suárez a incrementar sensiblemente el poder papal. Reparemos en que muy pocas cosas quedarán fuera de la jurisdicción eclesiástica si la mera conveniencia, subjetivamente considerada por el pontífice de turno, justifica su intervención. Además, el papa puede imponer no solo penas espirituales, sino también temporales, incluso puede llegar a destituir a los reyes. La razón es que la autoridad del papa, como antes apuntamos, es jurídica, no meramente orientadora. Es decir, no se limita a aconsejar, no es solo una autoridad moral; puede recurrir a la fuerza y puede llegar a deponer al gobernante.

Desde el capítulo XXIII de este Libro III hasta el XXX, con el que finaliza, Francisco Suárez se ocupa del poder que tienen los papas de deponer reyes. Este tema, como reconoce el propio jesuita,

---

[9] R. Bellarmino se ocupa de este tema en su obra *Sobre el Pontífice Romano,* en particular en el Libro V de la misma (en *Opera omnia,* Frankfurt/Main, 1965, 12 vols., vol. II). También para Luis de Molina el sumo pontífice solo podría ejercer «pleno poder en lo temporal sobre los miembros de la Iglesia, siempre que fuere necesario para el fin sobrenatural» *(Los seis libros de la justicia y el derecho,* T. II, D. XXVIII, pág. 417). En la Disputación XXIX insiste Luis de Molina en la misma idea, el papa puede «ejecutar entre los cristianos todo lo que sea necesario para el fin sobrenatural y la salud espiritual común» (pág. 440).

[10] Véanse las citas que más arriba hemos recogido del capítulo XXII, números 1, 12 y 14 del Libro III de *Defensio fidei*.

era uno de los centrales en la controversia con el rey Jacobo I. Para Suárez, no hay duda de que

> El Sumo Pontífice puede hacer uso del poder coercitivo sobre los reyes incluso hasta la deposición del trono si hay causa para ello (...), pues la fuerza directiva sin la coactiva es ineficaz, según el FILÓSOFO. Luego si el Pontífice tiene poder directivo sobre los príncipes temporales, también lo tiene coactivo en el caso de que no quieran obedecer a la justa dirección que les da por ley o por precepto (Lib. III, cap. XXIII, 2. Mayúsculas del autor).

No perdamos de vista que, cuando Suárez analizó la naturaleza del poder indirecto del papa en asuntos temporales, insistió en que dicho poder obliga en conciencia, pues sus dictámenes se imponen por provenir de una autoridad moral (Lib. III, cap. XXII). Ahora bien, como en el texto anterior queda patente, para Suárez, la potestad indirecta del papa entraña un poder jurídico que otorga a dicha potestad indirecta un carácter coactivo y eficaz sobre el poder civil, ya que sus mandatos no solo obligan en conciencia, sino también por las penas espirituales y temporales que puede imponer.

Tras ofrecer varios ejemplos de papas medievales que depusieron a reyes y emperadores, Suárez subraya, «ese poder del Pontífice, cuando lo pide la necesidad, puede extenderse a castigar a los reyes con penas temporales y con la privación de sus reinos» (cap. XXIII, 10).

Según el jesuita, si el papa solo pudiese castigar con penas espirituales, los fieles terminarían por despreciarlas, lo que supondría un menoscabo del propio poder de la Iglesia (cap. XXIII, 19). Así pues, el poder directivo del pontífice legitima su intervención en la legislación civil, en la administración de la justicia secular y hasta en el mantenimiento del rey en el trono. A pesar de todo, Suárez se empeña en que «no hay contradicción entre la sujeción indirecta al pontífice y la soberanía temporal» (cap. XXX, 2). Esta afirmación parece más una declaración de intenciones que el reflejo del lugar que ocupa el poder del rey en el teocrático Estado que Suárez ha diseñado[11].

---

[11] Al final del Libro III encontramos un interesante resumen de su tesis fundamental: «Hemos demostrado que el doble poder con que se rige el mundo, el temporal y el espiritual, el real y el pontificio, los ha dado Dios, y hemos probado que ambos, cada uno en su esfera, son soberanos. Pero hemos hecho ver que son diferentes, de suerte que el real cuida solamente de las cosas humanas y temporales; en cambio el pontificio, trascendiendo los fines de las cosas temporales y mirando

El Libro IV, el más extenso de toda la obra, trata sobre la inmunidad eclesiástica, es decir, sobre la exención de los clérigos respecto de la justicia seglar y del sistema tributario. Es significativo que Suárez abra el libro identificando la «verdadera libertad» con la inmunidad eclesiástica. El autor justifica no solo la exención de los clérigos en materia religiosa, sino también en las causas propias de la jurisdicción civil. Este privilegio, defendido desde la antigüedad por la Iglesia cristiana, fue la fuente de no pocos conflictos con la justicia secular en los diferentes reinos cristianos. Si bien se reconocía este derecho a los clérigos, también se veía en él una limitación del poder del rey, de quien eran súbditos cuantos pertenecían al estamento eclesiástico.

Uno de los argumentos principales que Suárez ofrece a favor de la inmunidad es que la jurisdicción secular afecta a los súbditos «por razón de los cuerpos» y se ocupa, sobre todo, de cuanto se dirige a la conservación de la vida del cuerpo (Lib. IV, cap. IX, 18). Pero el orden sacerdotal imprime en los sacerdotes un «poder sobre el cuerpo físico de Cristo» que los convierte «en cosas muy sagradas» (Lib. IV, cap. X, 9), de ahí que incluso los cuerpos de los sacerdotes estén libres de la jurisdicción seglar. Es más, cualquier persona perteneciente al estamento eclesiástico deberá gozar, según Suárez, de las exenciones propias de su estado, también las monjas y los frailes no ordenados o los clérigos menores, «pues todas ellas están dedicadas a Dios y al culto divino, que es la base de la exención aunque la forma de la consagración sea diversa» (cap. X, 14). En suma, todo miembro del estamento eclesiástico está exento de los tribunales seculares, fuere cual fuere la naturaleza del delito que pudiera cometer. Ni siquiera la negligencia de un juez eclesiástico justifica que un clérigo sea citado por un seglar: «Y la razón es que el juez seglar es inferior al eclesiástico y un inferior no puede suplir el defecto de su superior» (cap. XIV, 20). Así pues, el recurso deberá ser presentado a otro juez eclesiástico superior, nunca a un juez seglar. Por el contrario, la negligencia de un juez seglar sí puede ser recurrida a uno

---

al fin último de la vida espiritual, se dedica al ordenamiento de las cosas divinas y eternas. De esto, en último término, hemos deducido que estos poderes distan entre sí tanto cuanto el cuerpo y el alma, lo temporal y lo eterno, lo corporal y lo espiritual, lo terreno y lo celestial; y que, por consiguiente, así como es justo que el cuerpo se sujete al alma, y que lo temporal se oriente y subordine a lo eterno, así también es preciso que en la Iglesia de Cristo —en la cual todo tiene que estar muy bien ordenado— el poder real esté sujeto al pontificio para que este lo dirija a la eterna felicidad y, si alguna vez se desvía de ella, lo enmiende y lo corrija» (Lib. III, Resumen y apóstrofe).

eclesiástico. «El secular es inferior, y por eso su negligencia la puede suplir el eclesiástico, y eso en virtud del derecho canónico, el cual está por encima del civil y lo determina así con el poder que el Papa tiene para corregir los defectos de los jueces seculares» (cap. XIV, 21).

La cerrada defensa que hace Suárez del privilegio de la inmunidad eclesiástica es perfectamente coherente con las ideas que acerca del poder civil y del poder eclesiástico expuso en el Libro anterior.

También en el caso que nos ocupa, Suárez es más radical que otros autores en su alegato a favor del privilegio eclesiástico. Así, por ejemplo, plantea el tema, discutido entre algunos canonistas, de si los crímenes cometidos antes de obtener el orden sacerdotal estarían o no exentos de juicio seglar. Frente a opiniones contrarias, Suárez, aun sin presentar argumentos en su favor, afirma, «hablando en general y guiándonos por indicios, a mí me agrada la opinión que dice que la ordenación venida después del delito, exime a la persona del clérigo de la jurisdicción secular incluso para aquel delito» (cap. XV, 16).

Este extremismo de las posiciones de Suárez en cuanto a los privilegios eclesiásticos no solo se percibe en cuestiones más o menos puntuales o anecdóticas, como la anterior. El núcleo de su filosofía política, como vimos al analizar el Libro III, lleva necesariamente a dicho radicalismo. De este modo, subraya el jesuita que las leyes civiles de ninguna manera afectan a las personas eclesiásticas, las cuales están fuera de su jurisdicción. Tales leyes no obligan al estamento clerical ni por su fuerza coactiva —la justicia seglar no puede juzgar ni castigar a los clérigos— ni por su fuerza directiva —no puede obligarles en conciencia—. En este último aspecto se aparta Suárez de muchos doctores de la Iglesia —entre otros Vitoria y la escuela de Salamanca y el mismo Luis de Molina—, para quienes los clérigos sí estaban obligados en conciencia a obedecer las leyes civiles[12]. Según Suárez, que aquí sigue a Bellarmino, no es la fuerza de la propia ley civil la que se impone a los clérigos, sino que «la razón natural dicta que los clérigos deben cumplirla» (Lib. IV, cap. XVI, 15). Es decir, la razón empuja a los clérigos a seguir las leyes porque son parte de la comunidad y la convivencia pacífica

[12] Así se expresa Molina: «Los eclesiásticos, ni por Derecho divino, ni por Derecho humano, están exentos de las leyes civiles, que no son contra la libertad eclesiástica, sino instituidas para la buena administración del Estado, como son las que establecen el precio del trigo y otras cosas (...). Se prueba, porque los clérigos son partes de la República, y tienen el mismo Rey o Gobierno que los laicos» *(Los seis libros de la justicia y el derecho,* T. II, D. XXXI, n. 15). Si bien, según Molina, en caso de que un clérigo actúe contra una ley civil, no puede ser procesado por la justicia seglar.

aconseja que sigan las normas comunes. Pero, estrictamente hablando, la ley civil no impone, por sí misma, obligación ninguna a los clérigos, dado que estos no están bajo su jurisdicción[13].

No solo las personas eclesiásticas, también sus bienes están al margen de la jurisdicción seglar y solo pueden ser administrados por el poder espiritual. Estos bienes han sido «divinizados» y «espiritualizados» (cap. XVII, 10); de manera que, «por su especial relación al fin sobrenatural, han sido colocados fuera del objeto y materia de la jurisdicción temporal» (ibíd.). Así pues, los bienes de los eclesiásticos ni estarán sujetos al sistema tributario ni el poder político podrá disponer de ellos. No obstante, aunque los clérigos y sus bienes estén exentos de todo tributo, «los clérigos no pueden ser privados de los provechos comunes a todos los ciudadanos (...). Las leyes que quitan a los clérigos cosas que son comunes a los otros ciudadanos son contrarias a la libertad eclesiástica» (cap. XXII, 11 y 18).

Resulta evidente el desequilibrio que se da entre los derechos que han de gozar los clérigos como ciudadanos y sus deberes con respecto a la comunidad.

Para Suárez, la inmunidad eclesiástica es un privilegio de origen divino «es decir, concedido por Dios mismo» (cap. XXX, 1), por lo que es inmutable, no lo puede revocar ni limitar ningún gobernante, ni siquiera el sumo pontífice (cap. XXX, 18).

En el Libro VI de la *Defensio Fidei,* Suárez se ocupa expresamente del juramento de fidelidad propuesto por Jacobo I y subraya que en él se abjura de la suprema potestad espiritual del pontífice y se exige mucho más que obediencia civil. Esto es así porque, al declarar que el papa no tiene potestad para deponer al rey, se afirma que este no tiene superior en la tierra[14]. En concreto, los dos errores funda-

---

[13] «Los clérigos están obligados a cumplir esas leyes no en fuerza de las leyes mismas, es decir, en fuerza de una jurisdicción que los legisladores civiles tengan sobre los clérigos, sino en fuerza de la razón, es decir, porque, dada tal ley justa sobre una cosa tocante a todos y que los clérigos pueden cumplir con dignidad y sin un gravamen particular, la razón natural dicta que los clérigos deben cumplirla: sea porque son parte que no se ajusta al todo en lo que puede ajustarse bien; sea porque no se observará la debida equidad entre los clérigos y los seglares si los seglares observan esas leyes y los clérigos no» (Lib. IV, cap. XVI, 14).

[14] Roberto Bellarmino, en su respuesta a los escritos que defendían el juramento de fidelidad propuesto por Jacobo I, también insistía en que dicho juramento contenía la abjuración del primado apostólico del pontífice romano. Asimismo, destacó que el edicto de Jacobo I no pretendía solo castigar a los implicados en la «Conjuración de la Pólvora», sino perseguir a todos los católicos *(Responsio ad librum inscriptum Triplici Nodo Triples Cuneus sive Apología pro Juramento Fidelitatis,* en *Opera Omnia,* ob. cit., págs. 209-256).

mentales del juramento, según Suárez, serían: primero, afirmar que el papa no tiene poder para destituir a un rey hereje; segundo, afirmar que el rey puede exigir a los súbditos fidelidad en asuntos que atañen a la doctrina de la fe. Así pues, «la intención del juramento no es tanto obligar a prestar obediencia al rey cuanto negar el poder del Papa, usurpándolo para sí» (Lib. VI, cap. VI, 19). Es decir, los términos del juramento de Jacobo I suponen una negación del poder supremo del pontífice, fundamento, como ya hemos visto, de la teoría del Estado de Francisco Suárez.

El capítulo IV lo dedica Suárez al tiranicidio. En primer lugar, distingue entre dos tipos de tiranos: el usurpador y el legítimo soberano que reina tiránicamente, es decir, que gobierna buscando su propio beneficio y despreciando el bien común. En el primer caso, si el usurpador actúa con injusticia manifiesta y la sociedad no se opone al tiranicidio y no hay forma de recurrir a un superior que lo juzgue, cualquiera puede darle muerte. En cambio, al legítimo soberano no lo puede matar nadie, ni siquiera la comunidad, a menos que medie una decisión pública, un proceso y una sentencia judicial. En suma, Suárez apunta que ningún rey puede ser muerto por autoridad privada, sino que es necesario que antes sea depuesto. Pero ¿quién puede dictar sentencia de privación del trono contra un rey? Solo se ofrecen dos posibilidades: o la propia comunidad o el sumo pontífice. En el primer caso, la comunidad puede deponerlo en su propia defensa, para su conservación, «actuando como un todo por decisión pública y general de todas sus ciudades y procuradores» (Lib. VI, cap. IV, 15). Cuando el Estado se juega su supervivencia, puede revocar el pacto por el que la comunidad transfirió su poder al rey.

En el segundo caso, «en el Sumo Pontífice se da ese poder como en un superior que posee jurisdicción para corregir a los reyes —incluso soberanos— como a súbditos suyos» (Lib. VI, cap. IV, 16). Es muy significativo que Suárez subraye que, aunque la comunidad tiene esa capacidad de deponer al tirano, «sin embargo, los reinos cristianos tienen en este aspecto una cierta dependencia y subordinación al Sumo Pontífice». Por un lado, porque este puede ordenar a un reino que no destituya a su rey, dados los peligros que entrañan las revueltas populares, y, por otro, porque el papa no solo tiene el poder de dar su consentimiento a una decisión previa de la comunidad: también puede ordenar que se destituya a su rey si lo juzga necesario para el fin espiritual, sobre todo para evitar herejías y cismas.

Una vez dada la sentencia de deposición, el tirano puede ser muerto si de otra forma no renuncia a su reino o si la sentencia dada incluyera tal pena.

No nos detendremos en otros contenidos de la *Defensio fidei*. Con lo dicho hasta ahora podemos entender que la reacción contra la obra de Suárez no se hiciera esperar. Las tesis del jesuita eran inaceptables para quienes veían en ellas una limitación del poder del monarca. Por otro lado, su posición respecto del tiranicidio, si bien no suponía una novedad respecto de las mantenidas por algunos autores medievales, avivaba el miedo al regicidio que tanto obsesionaba a Jacobo I.

Las reacciones más abiertamente opuestas al libro de Suárez se dieron en Inglaterra y Francia. El Parlamento francés condenó la obra por atentar contra la independencia de la corona y por contener proposiciones subversivas contra el poder soberano de los reyes. El 27 de junio de 1614, la *Defensio Fidei* fue quemada en el patio del Parlamento[15].

3. REFLEXIONES EN TORNO A LA *TEORÍA DEL PODER INDIRECTO*

Antes de terminar deberíamos hacer unas breves reflexiones acerca de esta *teoría del poder indirecto* del papa. Toda ella descansa en la distinción de dos espacios o dos sociedades: la civil y la eclesiástica, que son expresión de la separación tomista-medieval entre lo natural y lo sobrenatural. El cristianismo nunca dudó de la supremacía de lo sobrenatural, es decir, de la supremacía del ámbito de la gracia. A pesar de que al iniciar sus exposiciones Molina o Suárez postulen la necesaria separación que debe darse entre el poder civil y el eclesiástico, el núcleo de su teoría les lleva a negar la autonomía del poder civil. Evidentemente, desde la *teoría del poder indirecto* no se puede sostener fácilmente el absolutismo regio: el rey ha de estar sometido al papa.

Es lógico que cuantos autores defendieron esta doctrina se apoyen en dos ideas básicas. La primera remite a cierto populismo democrático de carácter cristiano que surge al afirmar que el origen del

---

[15] No deja de ser interesante que el «tercer estado» propusiera al Parlamento francés un proyecto de juramento, que se impondría a funcionarios, diputados, predicadores, educadores..., que proclamaba al rey único soberano del Estado, el cual recibía su corona directamente de Dios, y ninguna potencia espiritual o temporal tenía derecho alguno sobre su reino. Clero y nobleza se opusieron a esa propuesta y se limitaron a exigir una condena del regicidio. El gobierno del rey rechazó la propuesta del «tercer estado» (L. Pereña, *Iuramento Fidelitatis I,* págs. 58 y sigs.).

poder está en Dios, quien lo concede directamente a la comunidad, la cual lo otorga libremente al gobernante. Por el contrario, quienes defendían el poder absoluto del rey —Jacobo I, los teólogos anglicanos y gran parte de los franceses— consideraban que Dios se lo había otorgado directamente, por tanto, su autoridad era indiscutible. Por otro lado, el segundo pilar de esta teoría es el reconocimiento de una única autoridad máxima de origen divino: la autoridad papal.

Parece evidente que esta *teoría del poder indirecto* no es más que una versión elaborada de la teocracia medieval. Por mucho que Molina, Bellarmino o Suárez insistan en que el poder del pontífice no es temporal sino espiritual y que puede aplicarse en otra jurisdicción, que no le es propia por naturaleza, solo indirectamente, el resultado final es el mismo que en el pensamiento teocrático: la máxima autoridad reside en el papado.

No es un azar que Suárez, quien formula la teoría de forma definitiva, tal como ha perdurado en la Iglesia católica durante siglos, sea quien más poder atribuye al pontífice. Recordemos que, según él, el papa tiene potestad para actuar siempre que lo considere conveniente. Asimismo, este autor fue quien más insistió en la autoridad del pontífice para deponer reyes. Un derecho que fue ejercido en el mundo medieval —sobre todo, en los siglos XII y XIII— por papas como Gregorio VII, Alejandro III, Inocencio III o Inocencio IV, precisamente los papas medievales que fundamentaron con sus discursos y con su actuación la teocracia.

La doctrina política de Suárez gira en torno al Dios creador, principio y fin de todo cuanto existe, también de la sociedad. De ahí que la autoridad política tenga su origen en Dios y que el pacto social por el que la comunidad otorga el poder al gobernante sea una mediación posterior que se fundamenta en el derecho natural, por tanto, en la divinidad. Como ya se apuntó al hablar de Luis de Molina, la idea de pacto en estos autores es muy diferente de la que Hobbes o Locke elaboraron con posterioridad. Quienes iniciaron el llamado *contractualismo* suponían que el pacto o contrato era exclusivamente fruto de la libre voluntad humana y era, asimismo, la única fuente del poder político.

Para Suárez el papa —representante de Dios en la Tierra— es la cúspide de la pirámide del poder. En este sentido, resulta inapropiado presentar a este autor, como se ha hecho a veces, como un teórico de la democracia. Si Suárez hace residir el poder, en primera instancia, en el pueblo y no en el rey es para justificar su subordinación al papado, no para reclamar la independencia y autonomía de dicho pueblo. Incluso en temas tan importantes como la deposición de un

rey, Suárez afirma que el pueblo está subordinado a la decisión que el papa tome.

La *teoría del poder indirecto* del papa aparece, pues, como una defensa sutil del teocratismo construida en una época en la que difícilmente sería aceptable la versión medieval de dicha doctrina. Las monarquías absolutas propias de la época intentaban eludir las tendencias imperialistas de la Santa Sede y esta presentaba su teoría teocrática de manera más refinada que en siglos anteriores.

Por otra parte, es muy significativo que en los dos países donde más violentamente se reaccionó contra las tesis de Suárez, Inglaterra y Francia, sea donde antes triunfaron las nuevas formas de gobierno parlamentarias. La aparición del Estado moderno exige la liberación del papado-divinidad como última referencia del poder. En España, por el contrario, se tardará muchos años en superar esa visión teocrática del Estado, de la que Suárez fue uno de sus teóricos más agudos.

En suma, la historia parece demostrar que al pueblo le resulta más fácil destronar a un rey absoluto, y con él el derecho divino que lo sustenta, que eliminar el supremo poder divino fuera de la corona. La corona es accesible y con ella caen sus legitimaciones; en cambio, la divinidad pontificia es inalcanzable, y su poder queda mucho más alejado del pueblo.

4. ESPINOSA: *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*

La teoría política de Espinosa mantiene una considerable distancia con la del último escolasticismo español. Si nos situamos en el capítulo XVI del *Tratado teológico-político,* en el que quedan expuestos los fundamentos del Estado y del derecho, el punto de partida del autor es que en los seres humanos, el derecho natural está determinado por el deseo y el poder, ambos impulsan al hombre a conservar su vida. Como es más útil vivir siguiendo la razón que siguiendo el apetito, y para mejorar su existencia y hacerla más segura, los hombres se unieron e hicieron «que el derecho a todas las cosas que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez»[16].

---

[16] Seguiremos la edición de A. Domínguez en Alianza Editorial, Madrid, 2003, págs. 337-338.

En suma, mediante un pacto, los seres humanos decidieron dirigirse por la razón y frenar el apetito. Así pues, la sociedad surge cuando cada individuo transfiere el poder que tiene por naturaleza, de manera que únicamente dicha sociedad «mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio. El derecho de dicha sociedad se llama democracia» (pág. 341).

En este planteamiento ya podemos constatar las diferencias con Suárez. Recordemos que, para el jesuita, aunque el ser humano es libre por naturaleza, no está dotado de ningún poder. Dios otorga el poder a la comunidad, una vez que esta se ha formado. Por su parte, Espinosa subraya que el poder de la naturaleza —por tanto, también el poder de los seres humanos— es el mismo poder de Dios. En consecuencia, para Espinosa la potestad suprema es el efecto del acuerdo de todos los que forman parte de dicha sociedad; acuerdo por el cual renuncian a su poder individual, que es tanto como decir que renuncian a su derecho natural[17].

Por lo que respecta a la forma que adopta el gobierno del Estado, a lo largo del *Tratado teológico-político* Espinosa muestra de manera clara su predilección por el «Estado democrático. He tratado de él con preferencia a todos los demás, porque me parece el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo» (cap. XVI, págs. 343-344).

Varias son las ventajas de esta forma de Estado. En primer lugar, en el Estado democrático nadie renuncia a sus derechos a favor de otro individuo privado, sino que se entregan a «la mayor parte de la sociedad». Además, en este Estado nunca la transmisión del derecho natural es total, pues los individuos son consultados y participan en la toma de decisiones. De alguna manera, solo en el Estado democrático los individuos «siguen siendo iguales, como antes en el estado natural» (pág. 344). Ciertamente también para Suárez la democracia sería el Estado más natural, pero ninguna ventaja encuentra el pensador español en dicho Estado *primitivo*.

---

[17] «Por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder» (Espinosa, *Tratado político,* Cap. II, n. 4, Madrid, Alianza, 2004, págs. 90-91.

Aun sin entrar en la polémica de si el *Tratado político* supondría un giro en la opinión de Espinosa y mostraría una nueva preferencia de su autor por el Estado aristocrático, es evidente que, en esta obra, la presentación que se nos ofrece tanto de la monarquía como de la aristocracia supone, en palabras de M. Walter, «una democratización de las formas de gobierno no democráticas»[18]. Así lo demuestra el detenido análisis que Espinosa hace de los consejos y comisiones que deben garantizar, en esos Estados, la libertad y la autonomía de los individuos tanto como su participación en unas instituciones que han de servir para alcanzar la paz, la justicia y la seguridad. No olvidemos que, en el capítulo dedicado al análisis del derecho político, antes de entrar en la descripción de cada una de las tres posibles formas de Estado, Espinosa afirma que «el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente» *(T.P.,* cap. III, n. 2, págs. 106-107).

Esta idea de que las supremas potestades están determinadas por el poder de la multitud constituye la razón de fondo de esa «democratización» de cualquier forma de gobierno legítima.

Volviendo al *Tratado teológico-político,* al final del capítulo XVI, Espinosa introduce un tema que desarrollará en los tres capítulos siguientes, especialmente en el XIX: la suprema potestad posee también la máxima autoridad en materia de religión. Para Espinosa, la intromisión del poder eclesiástico en el Estado no solo es inadmisible, sino que supone un verdadero peligro para su estabilidad. Así pues, el culto religioso y el ejercicio de la piedad deben ser determinados por la suprema potestad, en una palabra, por el poder civil. En este punto Espinosa distingue el «culto externo», sobre el que domina la autoridad civil, del «culto interno», que responde a una elección individual y es, por tanto, un derecho intransferible de los seres humanos.

Debemos tener en cuenta que la religión a la que Espinosa se refiere en sus obras es muy diferente de la religión dogmática y formal que postulaban los escolásticos. Suárez nos dice que «debemos entender por religión, con una mayor propiedad, el auténtico modo de dar culto al verdadero Dios» *(De Legibus,* I, cap. IX, n. 8). Por su parte, Espinosa, en su análisis de la Escritura, afirma que toda ella

---

[18] «From *potestas multitudinis* in Suárez to *potential multitudinis* in Spinoza. The foundation of democracy inverted», *Studia Spinozana,* vol. 16 (2008), pág. 145.

«se resume en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo» (cap. XII, pág. 298). Suárez subrayaba la importancia del dogma (véase su uso de los términos *auténtico* y *verdadero),* mientras que Espinosa considera que las Escrituras transmiten fundamentalmente «enseñanzas morales» (cap. XI, pág. 284). En suma, toda la doctrina evangélica se contiene, para este autor, en el precepto de obedecer a Dios, es decir, amar al prójimo y «todos los dogmas de la fe, que todo el mundo está obligado a aceptar, deben ser determinados de acuerdo con este único precepto» (cap. XIV, pág. 311). Estamos, pues, ante una religión que gira en torno a la caridad y no al dogma. Para Espinosa son las obras de los seres humanos y no sus opiniones sobre un Dios, por sí mismo incognoscible, las que pueden contener piedad o impiedad; incluso califica de «Anticristos» a quienes persiguen a los hombres por sus opiniones. De ahí que, frente a la definición que hemos recogido de Suárez —que identifica religión con verdad—, Espinosa insista en la radical separación entre la teología (fe) y la filosofía, ya que, el fin de esta última es la verdad, mientras el de la fe es la obediencia y la piedad.

Esta religión alejada de la imagen tradicional dogmática y centrada en la obediencia a Dios ha de contribuir a la estabilidad social: «nadie puede obedecer adecuadamente a Dios, si no adapta la práctica de la piedad, a la que todo el mundo está obligado, a la utilidad pública, y si no obedece, por tanto, a todas las decisiones de la potestad suprema» (cap. XIX, pág. 403), porque es tarea propia de esa potestad dirigir los asuntos públicos y determinar qué es lo útil para el Estado. Nadie más que la suprema potestad civil puede administrar los asuntos sagrados, elegir sus ministros, determinar la doctrina, incluso decidir quién debe ser excomulgado, es decir, la Iglesia, en la sociedad que Espinosa propone, no tendría autoridad ni siquiera para decidir a quién aleja de su seno.

Es patente la diferencia entre la postura de Espinosa y la de los defensores del *poder indirecto,* para quienes el único poder supremo radicaría en la Iglesia, en el sumo pontífice.

A pesar de todo, debemos destacar un cierto punto en común entre ambas posiciones teóricas. Al final del apartado dedicado a Suárez, apuntábamos que la teoría del poder indirecto suponía una considerable limitación a la monarquía absoluta. La polémica con el rey inglés, Jacobo I, tenía como fondo la reivindicación de este monarca de encarnar el poder supremo en su reino, también en materia de religión. Por su parte, Espinosa, aunque sostiene la autoridad del poder civil en asuntos de religión, en ningún momento defiende el absolutismo regio. Al contrario, cuando, en el *Tratado político* se nos

presenta la estructura que ha de tener el Estado monárquico para garantizar tanto la seguridad del rey como la paz social, nos encontramos ante una forma de gobierno muy alejada del absolutismo moderno; el rey que Espinosa presenta ha de tomar sus decisiones en función de los acuerdos alcanzados en sus consejos. Desde el primer momento, Espinosa advierte de que el bien común no debe confiarse a «la buena fe de nadie» (cap. VI, pág. 132), los partidarios del orden monárquico deben reconocer que uno solo no puede soportar la carga del poder: «El rey es tanto menos independiente y la condición de los súbditos más mísera cuanto que la sociedad le entrega a él solo el derecho absoluto» (pág. 135).

En el *Tratado teológico-político,* Espinosa critica uno de los recursos más habituales de los defensores del absolutismo: «Hacer creer que la majestad regia es sagrada y hace las veces de Dios en la tierra, que tiene su origen en Dios y no en los votos y el acuerdo entre los hombres, y que se conserva y mantiene por una singular providencia y ayuda de Dios» (cap. XVII, pág. 359).

En suma, para Espinosa el rey no puede considerarse más que un depositario transitorio del poder que la sociedad le ha conferido.

Debemos, sin embargo, subrayar que esta puntual coincidencia entre Espinosa y el escolasticismo tardío responde a motivos profundamente distintos. En el caso del escolasticismo es la defensa del poder supremo del papado la que empuja a los autores que la enuncian. Por cierto, no es anecdótico que abunden los jesuitas (Molina, Bellarmino, Suárez) entre quienes sostienen este punto de vista. Después de 1573 —fecha en que fue nombrado Everardo Mercuriano general de la Orden—, la Compañía dio un giro considerable, asumió los intereses del papado como propios y se convirtió en la Orden predilecta al servicio del pontífice. El papa Gregorio XIII contribuyó a transformar sensiblemente la Compañía apoyándose en Mercuriano y fomentó su expansión por Europa, Asia y América.

La crítica del absolutismo en Espinosa tiene una raíz diferente. Para este autor, el fin del Estado es la libertad, pero «confiar a alguien el Estado sin condición alguna y, al mismo tiempo, conseguir la libertad es totalmente imposible» (T.P., cap. VII, pág. 174). Es decir, es la necesidad de salvaguardar la libertad de los individuos la que le lleva a desconfiar del absolutismo.

Precisamente este es el último tema del que se ocupa el *Tratado teológico-político,* de la necesidad de que el Estado respete la libertad de pensamiento y de opinión. Para Espinosa dicho respeto es inevitable pues, de hecho, no se puede obligar a nadie a renunciar a su

facultad de razonar libremente y de opinar. Cuando, desde el poder, se prescribe a los súbditos lo que es verdadero o falso, se está usurpando su derecho más inalienable. Así, «El Estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa» (cap. XX, pág. 414). Espinosa insiste en que el fin último del Estado no es dominar a los seres humanos a través del miedo, sino contribuir a su liberación dándoles la posibilidad de utilizar su razón. En palabras del propio Espinosa: «El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad» (cap. XX, pág. 415).

Los individuos deben actuar como mandan las leyes que emanan de la suprema potestad, pero han de quedar libres para pensar, juzgar e incluso enseñar lo que piensan. Y esto aunque, como ya se ha apuntado, la autoridad civil sea la única que domine en el ámbito de la religión. Como antes dijimos, la suprema potestad ejerce su poder sobre el culto religioso externo y el ejercicio de la piedad, pero no sobre «la misma piedad y el culto interno a Dios o de los medios por los que la mente se dispone internamente a dar culto a Dios con toda sinceridad. Pues el culto interno a Dios y la misma piedad son del derecho exclusivo de cada uno» (cap. XIX, pág. 397).

Sin duda estas afirmaciones de Espinosa chocan frontalmente con algunos reconocidos teólogos españoles. Así, el padre Ribadeneyra (1526-1611), también jesuita, en su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano,* advierte que el rey que pretenda conservar su reino y hacerlo prosperar ha de poner particular cuidado en respetar y hacer respetar a sus súbditos la religión para tener propicio a Dios. En todo caso, en un Estado en el que el principal «cuidado» de los príncipes ha de ser la religión, no puede haber libertad de conciencia. Como otros muchos teólogos y políticos españoles contemporáneos, Ribadeneyra piensa que la convivencia entre los católicos y quienes sostienen otras creencias provoca necesariamente «grandes alteraciones y revueltas, que son la ruina y destrucción de los reinos y estados»[19]. Para mantener la paz y la quietud de la comunidad es imprescindible preservar su unidad religiosa. Ribadeneyra recoge múltiples citas de las Sagradas Escrituras en las que, según él, se enseña «el odio y aborrecimiento que debemos tener a todos los que son enemigos de Dios y contrarios a nuestra purísima religión» (Lib. I, cap. XXIII, pág. 493).

---

[19] *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de estos tiempos enseñan*. En sus *Obras escogidas,* Lib. I, cap. XVII, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1952, pág. 483.

En esta misma línea de pensamiento se sitúa otro jesuita contemporáneo de Suárez, Juan de Mariana (1536-1624). Como Ribadeneyra, Mariana apela a la religión católica y niega la posibilidad de que, en un mismo Estado, convivan pacíficamente varias religiones. Los argumentos de ambos autores son muy similares, la libertad de conciencia es una amenaza para la paz interna del Estado, ya que no puede haber verdadera hermandad entre quienes siguen religiones diferentes:

> Nada hay empero que se oponga tanto a la paz como que en una misma república, ciudad o provincia haya muchas religiones (...). Es, pues, la religión un vínculo de la sociedad humana, y por ella quedan sancionadas y santificadas las alianzas, los contratos y hasta la misma sociedad que constituyen (...) ¿Qué unión empero puede haber ni subsistir entre los hombres que ni adoran a un mismo Dios ni le rinden igual culto? Es indispensable que se aborrezcan unos a otros como impíos y crea cada cual que ha de merecer bien de su Dios con hacer mal a sus contrarios[20].

Finalmente, es significativo el último párrafo del *Tratado teológico-político,* en el que Espinosa somete todo lo que ha escrito «al examen y al dictamen de las supremas potestades de mi patria». Sin duda es la definitiva diferencia con la escolástica española, siempre dispuesta a que sus obras sean corregidas por la Iglesia Católica Apostólica Romana.

5. ONTOLOGÍA Y TEORÍA POLÍTICA

Tanto el pensamiento político de Suárez como el de Espinosa encuentran su raíz en sus respectivos sistemas metafísicos con los que guardan perfecta coherencia. Las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez comienzan por la distinción entre el ser finito y el infinito, que es tanto como decir: ser creado e increado. El predicado *ser por esencia* es el que se concibe como primero en Dios, de él se derivan todos los demás predicados que lo caracterizan: su infinitud e inmutabilidad, pero también su unicidad, él es el origen y el fin de todo lo creado y creable. Por tanto, en él se funda la posibilidad de que haya seres que existan *por participación,* contingentes, finitos y creados. Todo lo que existe fuera de Dios ha sido causado por él como

---

[20] *De rege et regis institutione,* Lib. III, cap. XVII, Toledo, 1599.

causa trascendente. Asimismo, todo *ser por participación* tiene como primera característica su dependencia absoluta de Dios. Por tanto, el orden humano procede necesariamente y en todos sus ámbitos del *ser por esencia,* de Dios, razón última de todo. Sin entender esta radical dependencia de una divinidad trascendente no podríamos comprender la teoría suareciana acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. A ella responde la distinción que el jesuita establecía entre dos comunidades: la sociedad civil y la comunidad de fieles, que persiguen fines también diferentes. De ella también deriva la consideración de que solo el fin sobrenatural es de carácter superior.

En el caso de Espinosa, la afirmación de que «todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse» *(Ética,* I, prop. 15), nos sitúa ante una única realidad, una naturaleza infinita idéntica a Dios. Por tanto, Dios es causa inmanente de todas las cosas. Sin un Dios creador, trascendente e independiente de su creación no tiene sentido hablar de dos sociedades: natural y sobrenatural, finita e infinita, humana y divina. La única realidad no es exterior a Dios, sino Dios mismo expresado en una infinitud de modos. Tampoco la sociedad ha de mirar a ningún fin externo a ella misma ni puede subordinarse a un poder ajeno. Una vez que no existe esa duplicidad de comunidades, de realidades jerarquizadas, el único poder que tiene sentido y justificación en la sociedad es el que se genera de la propia constitución de dicha sociedad, el poder de la «multitud», expresión del poder de Dios sin necesidad de ninguna mediación pontificia.

LA CIENCIA

Descartes, Spinoza y la Revolución Científica

Alfredo López Pulido

INTRODUCCIÓN

Llevar a cabo un estudio sobre la relación de Spinoza con el pensamiento de Descartes teniendo como fondo contextual la revolución científica del siglo xvii plantea de inicio una serie de problemas textuales, que condicionan el enfoque del presente trabajo, entre otros, la nula referencia en los textos de Spinoza a los problemas planteados durante la revolución científica, como tal, o el encasillamiento historiográfico de Descartes como fundador de la filosofía moderna, obviando su decisiva contribución a la nueva ciencia.

El problema de la relación entre la física y su posible fundamentación metafísica recorre todo el racionalismo desde la modernidad hasta la Ilustración, desde Descartes hasta Kant.

Dos hipótesis básicas presiden este estudio:

En primer lugar reivindicar el papel decisivo jugado por Descartes durante la RR.CC. y en segundo lugar, sostener que Spinoza apenas modificó la concepción de la física heredada de Descartes porque en el fondo estaba prácticamente de acuerdo.

Creo que eso es así, porque el mecanicismo cartesiano soporta una interpretación inmanente de la naturaleza, unida al rechazo del finalismo y de las fuerzas sustanciales, muy en la línea de la ontología spinozista.

De ahí que Spinoza no dedicase a la física ningún tratado especial y se limitase a unos comentarios en la parte segunda de la *«Ética»,* entre las proposiciones 13 y 14, a base de corolarios, lemas y postulados, además del capítulo II de los *Principios de la Filosofía de Descartes,* y eso a pesar de que en su sistema la física ocupa una «centralidad desplazada», como sostiene Moreau entre otros.

Y en segundo lugar, la consideración de que las aportaciones llevadas a cabo por Spinoza, no contradicen sino que refuerzan y desarrollan la física cartesiana y que estas aportaciones se pueden ver como un desarrollo mucho más fino de la onto-epistemología de Descartes, sobre todo en dos aspectos: la utilización del método geométrico para subvertir la concepción de un Dios trascendente, y la equiparación de este con la Naturaleza, eliminando de golpe dos problemas que traían de cabeza a todo el racionalismo continental, a saber, la relación entre los dos planos físico y metafísico, fenoménico-nouménico y el problema del estatuto de realidad de los entes matemático-científicos, es decir si son reales (ontología dogmática) o son conceptos instrumentales, a prioris de la razón.

Así, podemos decir que *«Los Principios de la Filosofía cartesiana»* exponen y precisan la doctrina de la I y II parte de *«Los Principios de Filosofía»* de Descartes y la parte V de la *Ética* reescribe *«Las Pasiones del Alma».* Pero para llevarlo a buen puerto, Spinoza necesitaba con anterioridad haber completado el racionalismo cartesiano cerrando todas las fisuras que Descartes dejó abiertas, es decir acabando con todos los dualismos, auténtico lastre de toda la metafísica cartesiana y que lastra e impide a su sistema natural, a su concepción de la naturaleza, despegar como una auténtica física. Para Spinoza se impone una consecuencia: el inmanentismo.

El presente trabajo intenta esclarecer la herencia cartesiana del spinozismo, tomando como sustrato la revolución científica, para ello partiremos del momento en que se produce la crisis, y confluyen tres paradigmas en pugna, el aristotélico (generador de la crisis al ser incapaz de solucionar la anomalía del «movimiento violento»), el mágico-animista, y el mecanicismo cartesiano.

Según los estudios al uso sobre historia de la Ciencia, sobre todo a partir de Kuhn, la ciencia pasa por un período llamado de «ciencia normal», hasta que se descubre una anomalía en su sistema, que al no resolverlo genera la crisis, de la cual se sale cuando otro paradigma emergente consigue explicar dicha anomalía, pero ya desde una nueva concepción de la naturaleza. En el caso que nos ocupa esa anomalía fue, como ya ha quedado dicho, la concepción del movimiento.

Podríamos decir que la RR.CC. abarca desde la publicación por Copérnico del *«Revolutionibus»* (1543) hasta la publicación por parte de Newton de los *«Principia»* (1686-1687), en total unos 150 años, y cuyos protagonistas más importantes son Copérnico, que elimina el geocentrismo, Ticho Brahe, que elimina la inmutabilidad de los cielos, Kepler, que elimina las esferas homocéntricas, Galileo que acaba con la concepción del movimiento aristotélico, y es entonces cuando el paradigma antiguo ya no se sostiene, Descartes, que aporta el principio de inercia como movimiento rectilíneo y obliga a sus sucesores a plantearse por qué los planetas se mueven en círculo, hasta llegar a Newton que formula la Ley de Gravitación Universal, y funda la nueva física.

Por otro lado, durante el Renacimiento empiezan a cobrar importancia cuatro tradiciones, que van a socavar el paradigma aristotélico en cuanto al ámbito cultural se refiere:

1.º La tradición ingeniero artesanal (relojes, autómatas, urbanismo, minería, artesanos, navegación, ingeniería militar...) representada por Leonardo, Bruneleschi, Alberti, A. Durer...
2.º La revalorización de la técnica y del trabajo manual (como se refleja en los utopistas, Moro, Campanella y Bacon).
Estas dos son claves, ya que el trabajo manual estaba desprestigiado en la Grecia clásica por ser propio de esclavos.
3.º El aristotelismo heterodoxo (el averroismo) y la escuela de Padua con sus concepciones filosóficas que «chocan» con el «aristotelismo» tomista: no existe la inmortalidad individual, no existen las formas sustanciales, desaparición de la distinción naturalia/artificialia, no existen regularidades ni jerarquía de los fenómenos, existe un alma del mundo...)
4.º El Neoplatonismo hermético (escuela de Florencia: tradición cabalística, influencia del Talmud judío y de la tradición hermética medieval y hermenéutica y exégesis bíblica).

El paradigma renacentista (divinización del hombre y humanización del cosmos) es por tanto un paradigma mágico animista, que concibe el Mundo como un gran animal. Es más una sabiduría acerca del mundo que una ciencia y tiene un concepto babilónico (la ciencia como un saber oculto, técnico, solo para iniciados). Sus «ciencias» claves serían entre otras, la astrología, la magia natural, la cábala, la filosofía natural, la exégesis bíblica, la medicina, el esote-

rismo y la alquimia. Y como categorías claves tendríamos: microcosmos-macrocosmos, simpatía-antipatía, artificialia-naturalia, prodigio-milagro, animismo, dinamismo-espontaneidad, luz-ocultismo, hermetismo-esoterismo...

1. CARACTERÍSTICAS DE LA «NUEVA CIENCIA»

A partir de aquí, señalamos esquemáticamente las transformaciones llevadas a cabo por Descartes para la «nueva ciencia»:

> El saber universal renacentista deviene en ciencia en continuo progreso, pero limitada, no absoluta y al servicio de todo el pueblo, «ciencia helénica» frente a la «ciencia babilónica» (propia del saber técnico, ocultista, mágico, solo para iniciados), en terminología husserliana.

La Cábala se transforma en la matematización de la realidad (no absoluta, no todo lo real es matematizable, la matemática no forma parte de la realidad, de ahí la no conclusión de las *Regulae)* y en el método hipotético-deductivo.

La experiencia pura pasa a ser control teórico de la experiencia, la teoría guía y antecede a la experiencia. La verdadera ciencia se construye *a priori.*

La identificación renacentista de *artificialia* con *naturalia* permuta a la identificación de *naturalia* con *artificialia* y surge el universo como una gran máquina, como un reloj al que no es necesario darle cuerda (no hace falta la intervención divina a través de los milagros), y «La ontología dogmática-realista desemboca en una ontología hipotética-deductiva (el mundo como una fábula) modelo no-real. Es decir, real y verdadero no coinciden, "giro copernicano avant la lettre"».

Sus categorías claves serían mecanicismo, extensión, longitud, movimiento, velocidad, espacio-tiempo, masa, peso, gravedad, cuantificación, geometrización del espacio...

Por «nueva ciencia» entendemos las bases epistemológicas de la física cartesiana, a partir del paso que el propio Descartes lleva a cabo del hermetismo a la nueva ciencia.

Recogemos a continuación y de forma esquemática los elementos que delimitan el origen de la ciencia moderna. Tales elementos se pueden concretar en tres ámbitos: la herencia indirecta del natu-

ralismo renacentista, la herencia directa transmutada, y la herencia del propio Descartes.

— Por herencia indirecta del naturalismo entendemos aquella que, hallándose presente en la nueva ciencia, no determina sus aspiraciones ni finalidades, sino que permite establecer su modelo de concebir la realidad. Tal herencia consiste en el modelo de la máquina, que tanto se aplica al mecanicismo en general del mundo como al mecanicismo corporal, y que hunde sus raíces en la larga tradición renacentista de construcción de relojes y autómatas.

Sin embargo, durante el Renacimiento los autómatas eran fenómenos curiosos como los milagros, los sortilegios, los efectos ópticos, etcétera, de donde el mecanicismo y el arte mecánico tuvieron la misma consideración que la magia y demás saberes ocultos. De este modo, el naturalismo, con la peculiar consideración animista-hermética de los acontecimientos que mueven a sorpresa y admiración, invirtió el valor primario de lo mecánico, de tal manera que la unificación entre «*naturalia*» y «*artificialia*» del aristotelismo se hizo por vía de equiparación de lo segundo a lo primero, entendiendo que la totalidad de lo existente se encontraba sumido en un alma universal.

Frente a tales consideraciones, aunque la ciencia moderna tomará el modelo de la máquina y de lo mecánico de la tradición artesanal renacentista, lo hará de modo totalmente distinto (de ahí que hablemos de una herencia indirecta), restituyendo a lo mecánico su carácter originario de artificio automático sin secretos ni misterios especiales. De este modo al equiparar lo natural y lo artificial lo hará justamente al revés, ahora los «*naturalia*» son asimilados a los «*artificialia*», desapareciendo los elementos mágicos, herméticos y animistas de la realidad.

Tal cambio de perspectiva es claramente visible en Descartes, y reposa en la base de todo el mecanicismo científico: la operación de reducir lo sensible a las cualidades primarias (figura, extensión y movimiento) supone necesariamente concebir el mundo como un artefacto mecánico donde las ruedas, engranajes y resortes son sustituidos por pequeños corpúsculos en movimiento, según leyes mecánicas. El mundo es matematizable porque previamente se lo representa como un conjunto de trayectorias y de espacios

geométricos perfectamente cuantificables. Tal hecho revela la profunda dependencia (acentuada con Newton) de la nueva ciencia respecto al modelo de la máquina.

— El segundo elemento es la llamada herencia directa-transmutada. Permanecen las mismas aspiraciones e ideales renacentistas, aunque transmutando su modo de realización. Nos referimos al tema de un saber universal y de una ciencia transformadora de lo real. La línea que une el naturalismo con la nueva ciencia pasa por la *«mathesis universalis»* de las *«Regulae».* De este proyecto frustrado, nace en el *«Discurso* del *método»* el ideal ya típicamente moderno de un saber en continuo progreso, de una ciencia que es concebida como tarea infinita y en cuyo límite se presenta como el saber de la totalidad. Paralelamente el ideal de un saber aplicado que transforme lo real y haga del hombre el dueño de la naturaleza también ha sido asumido a través de la mediación de la matemática.

— Por último, nos resta señalar la herencia cartesiana, no lo introducido por Descartes del paradigma renacentista (que es todo lo anterior), sino lo propiamente cartesiano, que es, por tanto, lo que esencialmente distingue el naturalismo del paradigma moderno. Tal elemento no es otro que lo que se ha dado en llamar el *momento teórico de la ciencia, representado por dos factores: por un lado, la mediación hipotética en la física, por otro la necesidad de fundamentar la racionalidad y finalidad de las ciencias en un esclarecimiento que Descartes denomina meta-físico.*

Dejando al margen los años de formación en la Fléche (1606-1616), la evolución del pensamiento cartesiano se divide en tres periodos: el período de juventud, inmerso en la conceptualización hermética (1616-1622), se establece en París y entra en el círculo intelectual del padre Mersenne, al mismo tiempo que sus intereses herméticos le llevan a viajar por Centroeuropa, de este período tenemos *«El Studium Bonae Mentis»* y el *«Compendium Musicae»* como obras más importantes.

El segundo período transcurre de 1623 a 1633 donde emprende sus trabajos científicos, matemáticas, física y medicina sobre todo, y se traslada a Holanda y donde se distancia definitivamente de la tradición hermética, de esta época son las *«Regulae ad directionem ingenei»* de 1628, a través de la cual la búsqueda de la *«mathesis Universalis»* renacentista se transforma en el estudio y el proyecto de

introducir la matemática como organon de la ciencia, como intento de formular un nuevo método cognoscitivo unificado desde el proceder intuitivo-deductivo de la mente.

Y el período de madurez hasta su muerte en 1650, que queda inconcluso, donde da forma definitiva, expone y publica sus hallazgos científicos y filosóficos, que comienza con «*El mundo. Tratado de la luz. Tratado del Hombre*» de 1633 (el paso de las «*Regulae*» a «*El mundo*» marca el cambio de paradigma), al que siguen «*Discurso del método*» (como prólogo a un trabajo científico sobre, óptica, meteoros y geometría) en 1637, la «*Meditaciones Metafísicas*» en 1641, los «*Principia de filosofía*» en 1644, siendo sus últimos textos, «*Descripción de los cuerpos humanos*» de 1648 y «*Las pasiones del Alma*» de 1649.

La consideración hipotética de las leyes y teorías científicas es ciertamente uno de los rasgos sobresalientes del cartesianismo, que no fue en absoluto tomado en consideración por la sistematización newtoniana (que confundió sus categorías conceptuales —espacio, tiempo, masa, etc.— con la propia realidad, que creyó, al igual que Galileo, que la naturaleza estaba escrita en caracteres matemáticos y que las entidades postuladas tenían consistencia real) y que solo recientemente ha vuelto a postularse a raíz de la conmoción ocasionada por la relatividad einsteiniana, que demostrará que solo se trataba de metáforas ignoradas, del mundo como una fábula, de postulados hipotéticos, teóricos, epistemológicos —nunca ontológicos—, con los cuales interrogamos a la realidad.

En cuanto a la necesidad de esclarecer el significado del conocimiento (esclarecimiento que toma su asiento en el sujeto creador —*el cogito*— de la ciencia), es quizá el punto central de la reflexión cartesiana, en cuanto que apunta a la red de finalidades últimas que rigen la vida humana, y solo en las cuales puede encontrar fundamentación adecuada la propia ciencia. Para Descartes el último asiento del conocimiento, y de su aplicación técnica, reside en esa sabiduría que asegure la racionalidad del sujeto y de sus empresas humanas.

Hoy en día, el momento teórico de la actividad científica, momento en que tal actividad halla su fundamento y su sentido en una reflexión última (meta-científica, ética), el momento en que lo puramente técnico se subsumía en una meditación (metafísica) de finalidades, está en vías de desaparecer y está siendo cultivado de modo independiente como «filosofía separada», está siendo sustituida por la logística y la cibernética tecnológica. La propia ciencia, o mejor el momento técnico de la ciencia, es capaz de eliminar lo

teórico fundamental y convertir el conocimiento en un puro operar y manipular lo real.

De este modo, el paradigma moderno pierde los elementos cartesianos que lo definían al servicio del hombre, de sus metas y fines últimos, para quedar solo el aspecto técnico heredado de los ideales del naturalismo renacentista de magos y alquimistas. Cuando tal inversión se haya consumado, lo cual quizás no esté ya muy lejos de ocurrir, habrá terminado también el paradigma moderno, pues uno de sus elementos fundacionales, la aportación más propiamente cartesiana, habrá desaparecido del campo general del saber. Solo permanecerá entonces el momento técnico, el de la transformación de lo natural por la pura capacidad de transformación, el de la técnica abandonada a sí misma, el modelo babilónico del saber, con su especialización para iniciados y su voluntad de poder.

Frente a ello se levantaría la concepción de la ciencia cartesiana con su metáfora del árbol:

> Así toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica, y la moral; me refiero a *la más alta y perfecta moral, la cual presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría* (Descartes, *«Principios de la filosofía»).*

Después de esta breve glosa de la trayectoria intelectual de Descartes, podemos observar que, como sostienen diversos autores, su proyecto global no fue otro que sustituir al aristotelismo a través de la fundamentación de una ciencia integral que abarcase tanto los aspectos más empíricos y experimentales como sus fundamentos epistémicos. De ahí sus proyectos finales: convertir su obra de los *Principia* en libro de texto universitario como explicación total de su sistema filosófico-científico y fundar una escuela de formación interdisciplinar para artesanos e ingenieros basada en los principios de la nueva ciencia. Su muerte prematura frustró este último proyecto y los jesuitas rechazaron sus *Principia*.

Sin embargo, el cartesianismo pronto se irradió por Centro Europa, hasta llegar a Newton, que precisamente publicará sus *Principia* de matemática, como contestación a los de Descartes. Con Newton se empezará a poner punto y final a la conexión ciencia-filosofía. Del árbol de la ciencia cartesiano, le serán arrancadas u olvidadas sus raíces metafísicas. Pero antes de que eso ocurra Spinoza

será tachado de cartesiano, y publicará sus *«Principios de filosofía cartesianas»* donde more geométrico en mano llevará a cabo un ajuste de cuentas, viendo sus pros y contras de la filosofía de Renato Descartes.

La importancia de Descartes en todo el entramado de la revolución científica se nos antoja decisiva. Podemos considerar que técnicamente la revolución termina cuando Newton postula la Ley de Gravitación Universal. Por tanto, es lícito plantearse cómo llega a ella, por qué tiene la necesidad de planteárselo y sus predecesores en cambio no.

Ni Copérnico, ni Brahe, ni Kepler, ni Galileo buscan un principio unificador de toda explicación científica para todo tipo de fenómenos terrestres y celestes.

En cambio, Descartes sí busca este principio unificador, porque busca sustituir el aristotelismo, no por el animismo renacentista, sino por un proyecto cosmológico, por una definición cosmológica global que explique tanto los fenómenos terrestres como los celestes de forma unificada.

En ello consiste el mecanicismo cartesiano, con su teoría de los vórtices-torbellinos, más las leyes del movimiento y junto a los tres elementos de la materia. Pero Descartes no recurre a la gravedad como principio o ley unificadora de su proyecto mecanicista, porque para él la gravedad, como fuerza que actúa a distancia, es una cualidad oculta y como tal, forma parte del imaginario animista del paradigma renacentista.

Pero sin embargo, no debemos olvidar que es Descartes con su principio de inercia, definido como conservación del movimiento rectilíneo (no circular como el de Galileo), el que va a obligar a Newton a plantearse y a buscar una causa de por qué se mueven los planetas en círculo y no, en línea recta. La gran novedad de Newton es unificar en la Ley de Gravitación Universal todos estos fenómenos.

Aún así es importante ver las diferencias entre los sistemas mecanicistas de Descartes y de Newton, para darse cuenta de hasta que puntos son tan diferentes, aún más considerando que la historiografía posterior nos los presenta como prácticamente iguales.

Dos serían los fundamentos necesarios de la física cartesiana:

1.º Construcción metafísica del concepto de extensión con las leyes del movimiento asociadas a él.
2.º Y construcción del instrumental deductivo y de cálculo de la matemática.

A partir de estos dos fundamentos llevará a cabo la labor hipotética experimental, que se concretaría en los siguientes pasos:

I. Principios metafísicos del conocimiento en general
   1. Existencia del sujeto pensante.
   2. Existencia de Dios.

   De donde se sigue por deducción, por construcción metafísica:

II. Principios metafísicos de la Física
   1. La realidad sensible se reduce a *res extensa.*
   2. *Res extensa* significa: partículas en movimiento geométrico.

   Por deducción, ahora como construcción metafísica geométrica:

III. Principios físicos del movimiento
   1. Principio de inercia.
   2. Principio de acción y reacción.
   3. Principio del movimiento rectilíneo.

IV. Leyes particulares de los distintos fenómenos.
   — Construcción de modelos (hipótesis) geométricos.
   Por deducción:
   — Explicación de los fenómenos observados experimentalmente.
   — E intento de verificación de los mismos.

Este sería el esquema del proyecto de la física cartesiana. Proyecto que Descartes intenta llevar a buen puerto, y que como podemos observar se diferencia bastante de la física newtoniana, ya que esta sostiene una ontología dogmática en el sentido de considerar reales los entes de razón o conceptos científicos que utiliza en las investigaciones físicas (la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos, dirá Newton parafraseando a Galileo) y además «hipótesis non fingo», para confirmar que su método es más inductivo experimental que hipotético-deductivo como el cartesiano, abandonado aquí la prudencia de Descartes, el cual nos hablaba de dos tipos de certeza, la certeza moral para las hipótesis físicas, una certeza solo probable (muy próxima a la «belief» humeana), y la certeza metafísica, con el grado máximo de verdad evidente, clara y distinta, que solo reservaba para la concepción de la materia como res extensa. De la lectura de estas dos certezas se desarrollará, por un lado, el empirismo desde el cartesiano Hobbes, entendiendo la física como anticipación del orden de sucesiones fenoménicas y tomando al pie de la letra la psicología asociacionista de los escritos fisiológicos

de Descartes, acentuando la dependencia de los constructos científicos respecto a la pluralidad y atomización de las percepciones hasta, como no podía ser de otra manera partiendo de estos supuestos, el escepticismo fundamentalista de Hume; de hecho la certeza moral cartesiana desprovista de fundamentación metafísica.

Y por otro lado, la lectura racionalista dogmática, que fijando su atención en el nivel de los principios epistemontológicos implícitos en el proceder experimental, intentarán extender la certeza metafísica de aquellos a la totalidad de nuestro saber, terminando con ello en el logicismo fundamentalista de Wolf.

2. RECEPCIÓN SPINOZISTA DEL CARTESIANISMO

Brevemente clasificamos esquemáticamente las diferencias más importantes entre Descartes y Spinoza:

Descartes	Spinoza
— metafísica: trascendente	— inmanente
— dualismo sustancialista	— unidad de la Sustancia
— método: regresivo analítico	— expresivo sintético
— conocimiento: la causa por el efecto	— Del efecto a la Causa
— conocimiento: extensivo, *a posteriori*	— intensivo, *a priori*
— idea verdadera: simple, clara y distinta,	— idea adecuada
— sustancia y accidente	— solo existe la sustancia
— equivocidad del ser	— univocidad

Como podemos observar la diferencia fundamental entre Descartes y Spinoza se refiere a la ontología dualista del primero frente al inmanentismo del segundo. Esta diferencia es básica porque de ella dependen las demás y porque convierte a Spinoza en un cartesiano heterodoxo, lo que según algunos autores desembocaría en un abandono de los principios filosóficos cartesianos para alumbrar un nuevo sistema, de ahí que el spinozismo sea una anomalía dentro del barroco e incluso dentro del racionalismo.

Sin embargo, en cuanto a la física se refiere, la principal aportación de Spinoza al cartesianismo consiste en la concepción activa de la materia, para insuflarle ese vitalismo (herencia renacentista) que

exige su antropología del cuerpo, frente a la concepción pasiva de Descartes.

Como ya he mencionado más arriba creo que esto es debido a que el sistema físico cartesiano soporta perfectamente una interpretación onto-epistemológica en clave inmanentista. Algunos autores sostienen que el yo cartesiano es el sujeto fundamentador de la ciencia al imponer sus categorias epistemológicas a la naturaleza y que el recurso a Dios es fundamental para no absolutizar la ciencia, ya que esto desembocaría en la tecno-ciencia.

En cualquier caso, concretando las aportaciones y/o modificaciones de Spinoza a la fundamentación metafísica de la física cartesiana, tendríamos las siguientes:

— Distinta concepción de Dios, como naturaleza inmanente, frente al Dios cartesiano, trascendente y creador del Universo.
— Diferencias en torno a la concepción de la extensión como atributo de la sustancia, y por tanto indivisible, frente a la extensión como espacio divisible de la materia en Descartes.
— Cuerpo, «materia» [Spinoza no suele utilizar este concepto] activo con el principio de movimiento en sí mismos, vitalismo spinozista, herencia renacentista y manifestación de la potencia de los modos; frente a materia inerte con el principio de movimiento primero otorgado por Dios.
— Eliminación de la «glandula pineal» para la comunicación de las dos sustancias (extensa y pensante), a la que tacha de cualidad oculta [E5] y postulación de una única sustancia desplegada en atributos y modos.
— Inexistencia de los átomos en Descartes frente a cierta ambigüedad al respecto de Spinoza, no quedando claro del todo si admite o no la existencia de los átomos.
— Problema del estatuto de realidad de los entes matemáticos y por ende del método geométrico. Para Spinoza no es un tema muy problemático porque todo pertenece a la Naturaleza y no puede haber, ni hay, nada fuera de ella. En cambio, Descartes defiende un instrumentalismo de los conceptos matemático-científicos, como una de las señas de identidad de la nueva ciencia, su carácter de una ontología no dogmática, es decir las matemáticas no son reales, sino que son constructos mentales *(a priori* dirá Kant), del sujeto investigador que impone sus condiciones de posibilidad a la naturaleza científica.

Esta consideración hizo que Descartes interrumpiera y dejara inconclusa la redacción de las *«Regulae»* en 1628, para, después de estar dándole vueltas durante varios años, aparecer en 1633 con la publicación del *«El Mundo. Tratado de la luz. Tratado del Hombre»,* primera obra *per se* de la nueva ciencia, redactada «como una fábula», instrumentalismo puro, y donde nada más comenzar ya advierte al lector (para irle preparando en la nueva metodología), que una cosa es la luz como ente físico de la naturaleza y otra la concepción que nosotros tengamos de ella. Creo que lo que aquí está en juego es la posibilidad de concebir dos tipos de inmanencia, una en términos de potencia y otra en forma trascendental, entrando de lleno en el debate de si el pensamiento inmanente necesita o exige un nivel trascendental, *a priori* para no caer en el empirismo. Desde este punto de vista, debemos desterrar el asociar trascendente a trascendental, e identificar a este último con inmanente [pero esto ya sería tema de otra ponencia].

Podemos decir por tanto y como conclusión que con Spinoza el paradigma mecanicista cartesiano alcanza su máximo desarrollo una vez eliminados los lastres metafísicos que lo cohibían, los famosos dualismos, transformándose así, con Spinoza, el modelo mecánico cartesiano en la concepción de la naturaleza como una fábrica, de infinita potencia, en la que las cosas se determinan operando (produciendo efectos) en una red infinita de variaciones según las leyes de los principios mecánicos. Es decir, una física de las pasiones y una mecánica de los sentimientos. Una física de los estados y una mecánica de las potencias.

Debate

La exposición de la ponencia suscitó un debate el cual paso ahora a sintetizar.

Básicamente la intervención originó una problemática centrada en tres puntos:

1.º Las influencias hermético-renacentistas en el concepto de «materia activa, vital» en Spinoza.
   — Llegándose a la conclusión de que en Spinoza sí confluyen las dos tradiciones, la hermética y la científica mecanicista, lo cual en este autor no supone ningún problema, no así en Descartes el cual construye su sistema filosófico como un ajuste de cuentas con la tradición hermética.

2.º La problemática de la concepción del Dios cartesiano, si está o no sometido a las matemáticas junto con el estatuto de realidad del «more geométrico».
   — Aquí no hubo acuerdo, porque si bien es verdad que el Dios de Descartes es voluntarista y como tal está por encima de todo y podría hacer que 2 más 2 no fueran cuatro, sin embargo en la práctica no lo hace, lo que da lugar a pensar que el dios del racionalismo no es exactamente el dios cristiano-medieval.

3.º La concepción del árbol de la ciencia en Descartes, el papel que juega la moral en el mismo y que jugará después en el racionalismo ilustrado.
   — Aquí se distinguió entre Descartes, el cual sí considera la moral como una de las ramas del «árbol de la ciencia», posiblemente con la intención no consumada por su prematura muerte, de matematizarla, como por otro lado hace todo el racionalismo; y por otro lado, Kant el cual si considera que la moral forma parte de la metafísica y que por tanto en el símil cartesiano sí formaría parte de las raíces que sustentan el «árbol de la ciencia», con el objetivo de no «caer» en la hoy llamada razón instrumental, al ejercer la metafísica un papel rector sobre la práctica científica.

Seminario. Leer a Leibniz después de Spinoza (a modo de guión de lecturas)[1]

Bernardino Orio

1. SPINOZA, LEIBNIZ: DOS PARADIGMAS DISTINTOS

Tras asistir y participar asiduamente desde su fundación en las conversaciones y asambleas de este Seminario y después de muchos años de lectura atenta de nuestros dos grandes filósofos, he llegado a

---

[1] Recojo aquí algunos apuntes de mis dos últimos libros *Leibniz y el pensamiento hermético. A propósito de los «Cogitata in Genesim» de F. M. van Helmont,* Univ. Polit. de Valencia, 2002, 2 vols. *Leibniz. Matemática — Física — Metafísica. Sobre las correspondencias con Johann Bernoulli, con Burcher de Volder y Jacob Hermann,* 2007, en www.oriodemiguel.com. Pido disculpas por adelantado si en este breve escrito la obra de Spinoza queda un tanto olvidada, esquematizada o ausente con peligro, incluso, de radicalizarla injustamente. Mi intención ha sido escribir para lectores asiduos del filósofo de Ámsterdam y, quizás, menos habituados a los textos de Leibniz. En realidad, solo de este último he querido sugerir algunas ideas.

Las siglas utilizadas son:

A: *Sämtliche Schriften und Briefe,* Deutsche Akademie der Wissenschaft zu Berlín, 1928 y sigs.
C: L. Couturat, *G. W. Leibniz. Opuscules et fragments inédits,* Hildesheim, 1966.
Grua: G. Grua, *G. W. Leibniz. Textes inédits,* 2 vols., París, 1948.
GM: *G. W. Leibniz. Mathematische Schriften,* ed. de C. J. Gerhardt, Berlín, 1849-1863, 7 vols.
GP: *G. W. Leibniz. Die Philosophischen Schriften,* ed. de C. J. Gerhardt, Berlín, 1875-1890, 7 vols.

una conclusión muy sencilla: debemos cambiar nuestros parámetros mentales cuando pasamos de uno al otro, si queremos entenderlos. Desde el punto de vista de la ciencia y de la metafísica, Spinoza y Leibniz representan paradigmas distintos, con *supuestos* o *axiomas* distintos, con una visión diferente de lo *que es* y para lo que *sirve* la ciencia y, lógicamente, con un *modo de razonar,* una *semántica* y un lenguaje *sintáctico* que tienen entre sí muy poco que ver, sin contar, naturalmente, lo que no es poco, con el carácter personal y el rol que ejercieron cada uno de ellos en la sociedad en que vivieron, aspecto este último en el que aquí no voy a entrar.

Evidentemente, no hacen falta muchos años de estudio para llegar a esta conclusión. Sin embargo, el hecho de haber sido educados todos nosotros en una visión mecanicista postcartesiana, donde la exactitud matemática parece ser el modelo universal último de lo real, como a todos nos enseñó Galileo, puede jugarnos una mala pasada e inducirnos a juzgar precipitadamente un paradigma *desde* los supuestos de otro y considerar falso el contrario. Los paradigmas no son verdaderos o falsos; son construcciones mentales que pueden ser más o menos útiles, prácticas, y obedecer y satisfacer a determinadas expectativas, las cuales, por definición, han sido previstas en la propia estructura del sistema, lo que puede llevarnos a no considerar lo que no está previsto de antemano, una suerte de círculo vicioso que los filósofos del Círculo de Viena y luego Ortega ya denunciaron en el racionalismo clásico.

Un paradigma ha de ser, eso sí, coherente consigo mismo y falsable con los fenómenos desde el propio paradigma, como enseñó Leibniz (GP II, 168) y después, mucho después, Popper. Sirva un ejemplo. ¿Por qué las ideas claras y distintas han de ser fundamento de evidencia y, por lo tanto, criterio de verdad, cuando no sabemos, por una parte, «qué cosa sea lo no-claro y lo no-distinto», ni sabemos, por otra parte, si lo real está compartimentado de esa forma analítica y unívoca, o más bien lo real sea quizás algo difuso y complejo? ¿Dónde está demostrado que la «res extensa» y la «res cogitans» no se interpenetran? ¿Por qué el sujeto pensante ha de ser algo inextenso y ajeno a la materialidad de las cosas? ¿Quién ha dicho que la sola extensión es una noción primitiva y esencia de los cuerpos y el solo pensamiento la esencia de los espíritus? ¿Por qué esa manía de describir la infinita complejidad de la naturaleza con la pura analiticidad, univocidad y mecánica entomología a la que sometemos a nuestra razón discursiva?

Es evidente que estas críticas, y otras muchas, que Leibniz hace al Cartesianismo nacen de una visión de la naturaleza y del hombre

radicalmente distinta de la del filósofo francés. Este piensa que, más allá de lo que haya dicho Aristóteles o la Tradición, debemos liberarnos de esoterismos y cualidades ocultas incontrolables empíricamente y concebir el mundo como una máquina sometida al cálculo exacto de la geometría analítica. El alemán, por el contrario, entiende que nada del pasado es despreciable si sabemos darle «un buen sentido», y que de lo que se trata es de sintetizar dicha Tradición con las aportaciones de la Nueva Ciencia para construir con la una y las otras un *Sistema Nuevo*. Esto no es afirmar, sin más, que el sistema cartesiano sea falso; es, más bien, sugerir que el legítimo rechazo de lo fantasioso puede conducirnos al otro extremo, a una concepción reduccionista de lo mecánico y lo empírico, a un empobrecimiento de las posibilidades de la razón y, lo que quizás es más grave, a la destrucción inmisericorde de la unidad orgánica y moral de un mundo en el que, sin ser centro, el sujeto humano habría estado inmerso para ser el mejor intérprete de su complejidad. El problema del Cartesianismo, según Leibniz, no está tanto en lo que dice cuanto, más bien, en aquello que ignora o abandona. Sería necesario, pues, concebir un sistema unitario, holístico, universal, si fuera posible.

Vayamos ahora a Spinoza y Leibniz. Todo paradigma o sistema conceptual puede y debe ser sometido a crítica, pero ha de hacerse siempre desde sus propios parámetros, desde los supuestos o los límites que puedan encontrarse respecto de su coherencia interna para ofrecer, solo después, alguna alternativa. El modo como Spinoza y Leibniz entienden la *función* y el *uso* de la matemática en el estudio de la naturaleza es, quizás, el mejor ejemplo pues aquí radica, en mi opinión, el origen de su mutua incompatibilidad: el necesitarismo del uno frente a la contingencia del otro derivan de nociones que tienen que ver con la distinta *aplicación* del paradigma matemático establecido por Galileo.

En efecto, Leibniz afirma que todos los fenómenos de la naturaleza están infaliblemente determinados en sus causas de manera que puesta la causa se da el efecto, pero en otras circunstancias (de las que hay infinitas, esto es, más que cualquier número dado) esta misma causa produciría, también infaliblemente, otro efecto (entre los infinitos posibles). Spinoza, por el contrario, defiende que toda causa (en cualquier circunstancia) produce no solo infaliblemente sino también necesariamente su efecto, de manera que cualquier otro efecto sería imposible. En el primer caso, ninguna causa se considera aislada de las demás y solo en relación o con ocasión de ellas modifica su espontaneidad interior y produce su efecto: es un sistema matemáticamente holístico, en última instancia aproximativo;

en el segundo, cada causa es ella sola, aislada por sí misma en su actividad unívoca, y produce un efecto también unívoco: es un sistema matemáticamente mecanicista, en última instancia exacto. En Leibniz, hay posibles que nunca se realizarán porque los hechos del mundo obedecen a causas que están diversificadas sin límite, y de entre ellas solo algunas se realizan, las «compatibles» según un principio de máxima perfección, sin que por ello las otras dejen de ser posibles y sin que se produzca, por ello, indiferencia en la acción de la causa; en Spinoza, lo posible y lo necesario son lo mismo, la necesidad agota toda la posibilidad. Dicho de otra manera, en el primer sistema, toda la actividad del mundo está regida por el infinito *actual,* esto es, un infinito real donde nunca la naturaleza llega a mínimos o átomos físicos indestructibles; mientras que en el segundo sistema es el cálculo, esto es, un sistema terminado y finito, quien *traslada* su estructura *ideal* a los hechos del mundo para describirlos exhaustivamente, a saber, lo mismo que en una ecuación algebraica cualquier término es él y es imposible que sea no-él y produce su efecto y es imposible que produzca otro, igualmente todo hecho acontece necesariamente y es imposible que acontezca de otra manera. En el sistema del alemán hay proposiciones verdaderas que son necesarias, esto es, resolubles mediante el análisis de sus términos de manera que al fin se convierten en idénticas obedeciendo al principio de contradicción como en el álgebra: estas proposiciones rigen el universo de los posibles, y de los actuales *en tanto que posibles;* pero hay también proposiciones verdaderas que son contingentes, esto es, cuyo análisis de términos nunca se agota pues, en virtud de la división actual de la materia, la serie no tiene límite y su realización obedece también a un principio de perfección o conveniencia compatible. En el sistema del holandés, por el contrario, toda proposición verdadera es en última instancia siempre idéntica, esto es, necesaria regida solo por el principio de contradicción. Dicho todavía de otra forma, Leibniz piensa que aunque sea necesario que Dios elija lo óptimo, esto es, que lo óptimo sea necesario, no se sigue de aquí que lo elegido sea en sí mismo necesario: la necesidad de la consecuencia no implica la necesidad del consecuente, si hay otros infinitos consecuentes igualmente posibles[2]. Para Spinoza, por el

[2] Pueden leerse estas afirmaciones de Leibniz en *De contingentia* (1689): A. VI 4, n. 325, págs. 1649-1652. Cfr. también opúsculos n. 271, pág. 1444; n. 272, pág. 1449; n. 273, pág. 1450; n. 165: *Generales Inquisitiones* (1686), págs. 739 y sigs. Todos estos textos pueden leerse en Internet: *Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe,* Serie VI, vol. 4.

contrario, parece que la necesidad de la consecuencia y la necesidad del consecuente se identifican; mas no porque Spinoza ignore la Lógica, sino porque de entrada la Matemática, según él, excluye la elección.

Sin entrar ahora en mayores matices, solo esto quiero decir: No hay posibilidad de destruir un sistema *desde* el otro: se trata de dos maneras distintas de concebir la naturaleza o, si se quiere, de aplicar la matemática al estudio de la naturaleza, que invaden respectivamente de principio a fin los dos sistemas, sin que de ninguno de ellos pueda decirse que es falso, pues no hay criterio alguno de falsación que los invalide mutuamente. ¿Son pensables los posibles que nunca existirán? ¿Qué tipo de «realidad» pueden tener? ¿No es esto una pura fantasía? Por la otra parte, ¿qué argumento hay para aplicar la necesidad matemática a los hechos del mundo, incluso a los hechos de naturaleza no física? ¿No hay también aquí un «círculo vicioso», una suerte de atajo, a fin de liberarnos cómodamente de «nuestra ignorancia»? ¿Es verdad que todos los posibles necesariamente existen, y cómo nuestra inteligencia puede proferir semejante afirmación? ¿Acaso habremos de pensar, entonces, que las Novelas de los Escritores Políticos, como la *Utopía* de Moro o la *Argéntida* de Barclay, se han realizado alguna vez en algún lugar o habrán de ser Historia en algún momento? (GP II, 181). Necesitarismo *vs.* contingencia, he aquí el punto exacto en el que los dos sistemas se hacen inconmensurables, y será necesario un análisis por separado de la coherencia interna, las expectativas y los límites de cada uno.

Spinoza, que no era matemático, tendrá que justificar que todo, incluso la producción y evolución de los afectos humanos, se verifica con la misma necesidad matemática que las líneas y las figuras geométricas (E3, prol. [b]). Seguramente no lo justificará puesto que este es precisamente su axioma inicial y de él extraerá esas formidables y lapidarias proposiciones que elevan a *more geometrico* toda la construcción de un mundo divino-cósmico. Él responderá de su coherencia.

Leibniz, por su parte, que era matemático, debería justificar su arriesgada distinción entre infinito *actual* (de los hechos del mundo) e infinito *ideal* (de la lógica del cálculo), distinción también axiomática, que a su vez tampoco justifica y que formula así:

> En las cosas actuales no hay más que cantidad discreta, o sea, en cualquier agregado sensible que responde a los fenómenos hay una multitud de mónadas o sustancias simples mayor que cualquier número dado. Pero la cantidad continua es algo ideal que

> pertenece a los posibles y a los actuales en tanto que posibles. Es decir, el continuo envuelve partes indeterminadas, mientras que en las cosas actuales nada está indefinido puesto que en ellas cualquier división que fuera posible está ya hecha. Lo actual se compone como el número se compone de unidades; lo ideal, como el número se compone de fracciones: en un todo real hay partes actuales, pero no en uno ideal (a De Volder, GP II, 282).

Y nuestro error —sigue diciendo— consistiría en buscar partes actuales en el orden de los posibles y partes indeterminadas en el agregado de los actuales, con lo que nos precipitaríamos en el inextricable laberinto de la composición del continuo, que ha confundido a tantas generaciones de sabios (ibíd.)[3].

En esta distinción, probablemente diseñada *ad hoc,* descansan dos afirmaciones sorprendentes que es necesario señalar pues ellas constituyen la piedra angular de la Dinámica y la Metafísica leibnizianas.

La *primera* asombrosa afirmación dice que *todo* en los fenómenos puede y debe ser medido con exactitud matemática, pero los principios *metafísicos* y *arquitectónicos* en los que dicha exactitud se fundamenta no son ellos mismos matemáticos en el sentido en el que los profesionales lo entienden y, en consecuencia, la matemática puramente foronómica ideal debe ser transcendida y completada; mas no porque el espectro o recorrido de lo metafísico o arquitectónico sea más ancho que el de lo matemático, que no lo es, sino porque la matemática calcula *lo máximo y lo mínimo* allí donde la metafísica descubre *lo óptimo.* En el año 1686, año verdaderamente crucial (es el año del *Discours de Métaphysique,* el año de las *Generales Inquisitiones* y el año de la *Brevis Demonstratio* con que se inicia la definitiva ruptura con el Cartesianismo), lo dice Leibniz de manera taxativa:

---

[3] Para comprender bien esta fundamental distinción puede leerse también la polémica con Foucher a propósito del *Discours de métataphysique* (1686), GP I, 415 y sig.; GP IV, 491 y sig.; polémica con P. Bayle a propósito del *Dictionnaire* de este (1702): GP IV, 568 y sig. Trad. cast., ob. cit., 2007, nota 405. Cualquier lector de la carta 12 de Spinoza a Meyer sobre el infinito (de la que, por cierto, Leibniz tenía copia pero, que yo recuerde ahora, nunca cita), puede ver que, coincidiendo ambos en el análisis del infinito ideal de la matemática, la noción de infinito actual es radicalmente distinta en ambos filósofos. Para Spinoza está asociada a la sustancia y los modos. Leibniz simplemente la necesita como fundamento de su Dinámica y la consiguiente singularidad e irrepetibilidad de la sustancia simple mundana frente a la idealidad del cálculo.

> En último análisis, se descubre que la Física no puede carecer de principios metafísicos. Pues, aunque aquella pueda o deba reducirse a la Mecánica (en lo que habremos de estar con los filósofos corpusculares), sin embargo en las leyes primeras mismas de la Mecánica, además de la Geometría y los números, se esconde algo metafísico acerca de la causa y del efecto, de la potencia y de la resistencia, la mutación y el tiempo, las semejanza y la determinación, mediante las que se da el *tránsito de las cosas matemáticas a las sustancias reales (Elementa rationis,* C. 341 y sig.; cfr. también *Specimen dynamicum I,* GM VI, 241 y sig.).

Y trece años más tarde le explica a De Volder de manera un tanto enigmática al más puro estilo hermético cuáles son esos principios metafísicos:

> El bien, la perfección, el orden, constan por razones no menos ciertas que los números o las figuras. Si imagináramos que tuviera que producirse un triángulo, no habría otra razón por la cual quedara definido qué clase de triángulo sería: sin ninguna duda, se produciría un equilátero (GP II, 182; GP VII, 278).

La misma distinción entre infinito *actual* (en los hechos del mundo) e infinito *ideal* (en el cálculo) lleva a Leibniz a una *segunda* afirmación no menos asombrosa: no pueden existir en el universo dos hechos que se distingan solo numéricamente; cada uno, desde una hoja del árbol hasta el hombre en cualquiera de sus circunstancias (que se determinan por un número mayor de causas que cualquiera asignable), se individualiza por sí mismo internamente, es único e irrepetible, *in-numerable:*

> Yo no dudo de que se da el infinito actual en la naturaleza —le dice a Des Bosses en 1706—, y una vez constatada la plenitud del mundo y la divisibilidad constante de la materia, se sigue, de acuerdo con las leyes de la variación del movimiento, que cualquier punto se mueve con un movimiento distinto del de cualquier otro punto asignable. Y no de otra manera habría de expresarse la hermosura y el orden de las cosas (...)
>
> No se da un progreso hasta el infinito en las razones de los universales o verdades eternas; se da, en cambio, en las razones de los *singulares*. Por ello, los singulares no pueden ser comprendidos ni explicados perfectamente por ninguna mente creada, pues envuelven el infinito (a Des Bosses, 1706, GP II, 300 y sig.; *Nouveaux Essais,* II, 27, n. 3, GP V, 214; III, 3, n. 6, GP V, 268).

En la carta 6 a Des Bosses (1706) reafirma Leibniz todavía con más energía su distinción y la autarquía de cada sujeto singular:

> Pasando de las ideas de la Geometría a las cosas reales de la Física, afirmo que la materia está fragmentada en partes menores que cualquiera dada, esto es, que no hay parte alguna de la materia que no esté actualmente subdividida en otras que ejecutan sus distintos movimientos.
>
> Y cuando digo que no hay ninguna parte de la materia que no contenga mónadas, ilustro mi afirmación con el ejemplo del cuerpo humano o de otro animal, cualquiera de cuyas partes, sean sólidas o fluidas, contiene a su vez en sí otros animales y vegetales. Y pienso que de nuevo debe decirse lo mismo de cualquier parte de estos vivientes, y así al infinito (GP II, 305).

Hemos salido definitivamente del necesitarismo spinoziano, o así, al menos, le parece a Leibniz. Ni desde las pluralidades y divisiones físicas (pues estas nunca llegan a mínimos) ni desde las pluralidades matemáticas (que son siempre ideales) es posible alcanzar las *unidades reales,* los *singulares,* que son de otro orden no cuantificable[4]. A Leibniz se le plantea aquí, como era de esperar, el mismo problema que, desde Platón, Plotino y el *Corpus Hermerticum,* había afrontado la Tradición neoplatónica: cómo desde el Uno, que está fuera de toda serie y es inefable, puede comprenderse la pluralidad en la serie de los fenómenos. Toda la mística alemana medieval, del maestro Eckhart a Cusa, gira sobre este problema. Quizás en el mundo, responderá Leibniz traduciendo *analógicamente* la teología neoplatónica, solo hay Unidades que *expresan* a la vez lo uno y lo múltiple. Lo uno es ontología, es lo real; lo colectivo y plural, lo múltiple, es representación ideal; una piedra, un rebaño de ovejas, un ejército de soldados, una ciudad cosmopolita, no tienen más realidad que aquella que le otorguen los singulares que la constituyen. Los fenómenos externos y sus medidas exactas *resultan expresivamente* de la actividad de *sujetos* singulares inexhaustibles por cualquier cálculo finito. Mas, ¿cómo se relacionan esos sujetos inmedibles con los fenómenos medibles a fin de construir una ciencia que sea a la vez de lo singular y de lo abstracto, sin que se convierta en una pura ensoñación esotérica? ¿O quizás, a la inversa, cómo desde

---

[4] Es importante, a este respecto, la lectura comparada del *Système Nouveau,* GP IV, 471 y sigs., y del *Specimen Dynamicum,* GM VI, 239 y sigs., ambas obras del año 1695. Pueden leerse ya, traducidas al castellano, en el vol. 8 de la serie *Leibniz. Obras Filosóficas y Científicas,* Granada, Ed. Comares, 2009.

una intuición organicista de lo accesible a la razón puede vislumbrarse el horizonte de lo verdaderamente real? He aquí los dos polos que Leibniz pretendió unificar científicamente: lo uno y lo múltiple, lo individual y lo universal. De todo ello la mónada es símbolo.

En los párrafos que siguen voy a sugerir algunas breves consideraciones que nos ayuden a comprender la coherencia interna de este modo de concebir el mundo natural y a movernos entre los inagotables textos y opúsculos de Leibniz *una vez cerrada la Ética*. Sé el riesgo que esto conlleva y adelanto que se trata de una interpretación mía personal, que seguramente no todos los expertos leibnizianos compartirían en la forma que yo le doy. Por otra parte, debería yo justificar textualmente cada una de mis afirmaciones y el entramado que se establece entre ellas, lo que obviamente no puedo hacer en este breve comentario[5]. Tengo observado el desconcierto, por no decir rechazo, que de entrada produce en algunos lectores la escritura barroca, reiterativa y aparentemente difusa del diplomático de Hannover tras haber procedido cuidadosamente palabra por palabra, proposición tras proposición, por los textos lapidarios, pulidos como lentes, del asceta judío de Ámsterdam. Se diría que hemos pasado del rigor a la oratoria, de la exactitud al diletantismo, del decir todo y solo lo que hay que decir a no acabar nunca de decir lo que se quiere.

Es comprensible esta inicial desazón, que, lejos de argüir sobre supuestas vaguedades de Leibniz, lo que delata es que el panorama que se nos ofrece ha cambiado drásticamente y con él el lenguaje para describirlo.

2. LA UNIDAD ORGÁNICA DE UN UNIVERSO INFINITO

2.1. El vitalismo de Leibniz

«El Todo el Uno», el «Ouroboros», el «Adam Kadmon» de los cabalistas, las «chispas» o «centellas» o «fulguraciones» de los místicos, los «espejos vivientes» o «globos de mercurio» que se expresan

[5] Si el lector tiene interés, puede consultar ob. cit., 2007. El formato de este libro es un tanto peculiar. La mayor parte de él la constituyen largos extractos de las correspondencias de Leibniz con los matemáticos Johann Bernoulli, Burcher de Volder y Jacob Hermann, seguidos de mis notas y comentarios. Puede leer, si lo desea, la *Introducción* y las notas que en ella se citan. En adelante remitiré a algunas de ellas.

unos a otros hasta el infinito, habían sido algunos de los emblemas y símbolos de un universo holístico, que desde los viejos metalúrgicos neoplatónicos, el *Corpus Hermeticum,* los alquimistas medievales, la mística alemana..., hasta las traducciones de Plotino por Marsilio Ficino, las especulaciones kabbalístico-cristianas de Pico della Morándola y la revolución yatro-místico-empírica de los Paracelsistas y Helmontianos o «Filósofos Químicos», habían poblado abrumadoramente en infinitas variaciones la literatura tradicional hasta la irrupción del Cartesianismo[6].

Pero ocupados en explorar la compleja arquitectura de la ciencia del filósofo, los expertos leibnizianos no suelen entretenerse demasiado en desempolvar estos rincones: no es poco ya bucear en Platón, Aristóteles, Suárez y la Escolástica, o en Galileo, Descartes, Huygens, Spinoza y Newton, para situar el legado de Leibniz desde la perspectiva actual de «los ganadores». Con todo mi respeto y admiración por personas de las que tanto he aprendido, yo creo sin embargo que el proyecto de Leibniz fue justamente saltar *por encima de los hombros de estos gigantes y, aprovechándolos a todos, reencontrarse con* «los perdedores». Es verdad que el campo de batalla no estaba ya allí a donde Leibniz quería llegar y que la contienda había de librarse en los términos en los que los maestros la habían situado. Verdad es, en efecto, que las ecuaciones fundamentales de su Dinámica las aprendió Leibniz de Galileo y de Huygens[7]; pero no es menos cierto que él las *sobredimensionó* otorgándoles un significado cósmico que ni las ecuaciones tenían formalmente en sí mismas ni los maestros les habían otorgado[8]; y esto lo hizo precisamente porque él entendía, de acuerdo con la distinción entre lo *actual* y lo *ideal,* que solo fenoménicamente es *medible* el traslado o movimiento de los cuerpos, pero cuya relatividad solo es *inteligible* bajo el supuesto de sujetos activos cuya fuerza absoluta determina quién o quiénes de entre ellos es el que

---

[6] He tratado de manera extensa esta cuestión en relación con Leibniz en ob. cit., 2002, y en algunos artículos que allí se citan

[7] Cfr. ob. cit., 2007, notas 62, 65, 80, 91, 109, y los textos de Leibniz allí citados.

[8] Cfr. por ejemplo, ob. cit., 2007, notas 277, 293, 557, 603, 609, etc., y los textos de Leibniz allí citados. Quizás el ejemplo más espectacular de cómo Leibniz sobredimensiona las ecuaciones de movimiento sea el argumento *a priori* de su Dinámica. Coincidiendo, naturalmente, su conclusión con la del argumento *a posteriori,* esta prueba es complicada y circular, pero muestra, quizás mejor que ninguna otra, los supuestos μεταθυαικώτερους que sustentan la Dinámica, a saber, la *espontaneidad* de la sustancia y todas las consecuencias que de ella se siguen. Cfr. ob. cit., 2007, notas 72, 402, 693, donde se estudia este argumento y su carácter «circular».

se mueve y las leyes de su traslado. Comenta así Leibniz el art. 25 de la 2.ª parte de los *Principios* de Descartes:

> Si en el movimiento no hubiera nada más que este cambio relativo, se seguiría que no habría *en la naturaleza* ninguna razón para atribuirlo a una cosa más bien que a otra. La consecuencia de esta incapacidad sería la negación de todo movimiento *real*. Por eso, a fin de que pueda decirse que cualquier cosa se mueve, habremos de requerir no solo un cambio relativo de situación, sino también que hay *en ella* una *causa* del cambio, una *fuerza o acción (Animadversiones in Partem Generalem Principiorum Cartesianorum,* 1692, GP IV, 369)[9].

Sin una ontología de lo singular —dice Leibniz— no es comprensible una foronomia de lo abstracto y universal, que era, elevada a tratamiento técnico, la intuición *vitalista* que Leibniz había recibido de la Tradición y que él a toda costa quería conservar: la «vis insita rebus» como esencia de los cuerpos, y su fundamental y necesaria distinción entre fuerzas primitivas (en las sustancias) y fuerzas derivativas (en los fenómenos) y la relación *expresiva* entre ambas[10].

Podríamos decir, en efecto, que el vitalismo universal es el eje central que vertebra todo el edificio de la Dinámica y la Metafísica de Leibniz, y que todo su titánico esfuerzo consistió en hacerlo razonable purgándolo de adherencias animistas y pampsiquistas para hacerlo entrar por los cauces de una ciencia empíricamente demostrable. Los términos «vitalismo», «animismo», «pampsiquismo» y otros semejantes son ambiguos y confusos y producen, producían ya entonces, el rechazo generalizado de los hombres de ciencia. Leibniz lo sabía perfectamente y contra viento y marea diseñó los mecanismos que debían definir «su» vitalismo y, en consecuencia, también su mecanicismo más estricto entre «esotéricos» y «corpusculares» (GP IV, 523-524)[11].

---

[9] Véase en la carta 163 de Leibniz a Johann Bernoulli, de 22 de noviembre de 1703 (GM III, 728-730), cómo y por qué abandonó la foronomia del maestro Huygens. Trad. cast. en ob. cit., 2007, Correspondencia.

[10] Cfr. *De primae philosophiae emendatione* (1694), GP IV, 468-470. «Lo que no es activo no existe», había sugerido ya Leibniz en *De vera methodo philosophiae et theologiae* (hacia los años 80), GP VII, 326. Sobre la «vis insita rebus», ob. cit., 2007, notas 570, 519, 539 y los textos de Leibniz allí citados. Sobre fuerzas primitivas y derivativas y la especificación de ambas fuerzas en activas y pasivas, cfr. sobre todo nota 542, donde se expone la taxonomía general de la monadología. Y en ob. cit., 2002, vol. 2, *Conclusión,* págs. 423-490.

[11] Utilizo el término «vitalismo» y no meramente «dinamicismo» para referirme a la construcción dinámica leibniziana porque, en origen, no se trata solo de la

2.2. DEL VITALISMO A LA DINÁMICA

Se me perdonará que no pueda desplegar en esta breve guía todas las piezas de la arquitectura técnica leibniziana. He citado hace un momento la nota 542 de mi último libro *on line,* donde pueden verse con los textos del filósofo en la mano. Y se me permitirá recomendar la lectura íntegra de la correspondencia con Burcher de Volder (1698-1706), donde se descubre cómo se pasa de la Física a la Metafísica y cómo Leibniz lleva hasta el extremo la estructura vitalista de su sistema. En un momento dado, cuando el matemático holandés ha comprendido la nueva medida de las fuerzas motrices pero sigue insistiendo una y otra vez en que Leibniz demuestre *a priori* la necesidad de la «vis insita rebus» o *activitas* de toda sustancia, el filósofo le responde:

> He sabido por nuestro común amigo, el Sr. Bernoulli, que poner en claro la actividad de la sustancia le parece a Vd de mayor importancia que medir las fuerzas. Quizás sea cierto y apruebo su opinión. Sin embargo, a mí me ha parecido siempre que esta es la *puerta* que nos permite pasar de las cosas a la verdadera metafísica a fin de liberar poco a poco nuestro espíritu de las falsas nociones de la gente y de los cartesianos sobre la materia, el movimiento y la sustancia corpórea, y comprender que de semejantes nociones no pueden derivarse las reglas de las fuerzas y de las acciones y que, o se acude a Dios como recurso, o habrá que entender en los cuerpos alguna cosa más profunda. Porque si una mente no preparada se adentra en aquel santuario donde puede contemplarse desde sus orígenes la inesperada naturaleza de la sustancia y del cuerpo, es de temer que la oscuridad le ciegue por exceso de luz (Escrito 8, GP II, 195)[12].

δύναμις con que Aristóteles definía la naturaleza, sino de algo más, que Leibniz formula en consonancia con el animismo o pampsiquismo de los Helmontianos y otros «médicos y esotéricos» (cfr. ob. cit., 2002, vol. 2). En *Principium ratiocinandi fundamentale* (1712) dice, por ejemplo, Leibniz, lo siguiente: «Todo cuerpo orgánico, como cualquier otro cuerpo, no es sino un agregado de animálculos u otros vivientes y, por lo tanto, un compuesto de órganos, de despojos o amasijos, pero reducibles estos también a vivientes; es claro, pues, que todos ellos se resuelven en vivientes» (C. 13 y sig.).

Leibniz había discutido esto mil veces con su amigo F. M. van Helmont. Y fue precisamente para liberarse de este pampsiquismo universal inespecífico para lo que diseñó su taxonomía monadológica.

[12] Cfr. también cartas 105 y 106 a Johann Bernoulli. Trad. cast. ob. cit., 2007, correspondencia.

Evidentemente, ni Leibniz ni nadie podía demostrar *a priori* que toda sustancia es por naturaleza activa pues, como muy bien explicaba De Volder y lo habían hecho ya Huygens y Newton, toda fuerza ha de entenderse exterior al cuerpo y nos bastan las masas y las velocidades para medir las fuerzas *a posteriori*, sin necesidad alguna de ese principio vital o *activitas* que Leibniz suponía (cfr. De Volder, Escritos 23, 26, 28). A lo que el filósofo responde que tampoco podemos saber *a priori* que los cuerpos sean inertes, si por inercia entendemos, con Descartes y Newton, el estado de indiferencia del cuerpo respecto del reposo y del movimiento rectilíneo uniforme, pues observamos que los cuerpos *resisten* a cualquier cambio de estado (cfr. Escritos 2 y 4 de Leibniz a De Volder). Y es a partir de esta nueva noción de *inercia natural* o *resistencia* interna de los cuerpos (aprendida de Kepler)[13] como Leibniz inicia su «revolucionaria» Dinámica y trastoca todos los conceptos recibidos. Leibniz pensaba que tanto derecho tendría él a suponer que toda sustancia y todo cuerpo son activos internamente como sus adversarios a suponer lo contrario, pues en ambos supuestos han de ser los experimentos y el cálculo quienes decidan la cuestión *a posteriori*. Pero ocurre —añade el filósofo— que el choque de los cuerpos y su elasticidad, y la elevación de pesos dentro de la acción de la gravedad (argumento *a posteriori),* así como la combinatoria de las nociones abstractas de acción, potencia, efecto o espacio y velocidad (argumento *a priori),* muestran que la sola extensión corporal y la impenetrabilidad no bastan para explicar estos fenómenos y habremos de poner en los cuerpos «algo más», a saber: puesto que descubrimos que los cuerpos resisten, algún *conato* o *tendencia* o *«sollicitatio embrionaria»* debe residir en su interior como contra-parte de dicha resistencia, si queremos explicar la acción y la reacción y el equilibrio de los cuerpos junto con la equipolencia entre las causas plenas y los efectos enteros, pues de lo contrario se produciría el movimiento perpetuo mecánico, lo que es absurdo *(SD I,* GM VI, 244 y sig.)[14]. De mane-

---

[13] Cfr. ob. cit., 2007, notas 293 y 294.

[14] Cfr. ob. cit., 2007, nota 39. Leibniz repite incansablemente estos razonamientos en multitud de opúsculos con sutiles matices e inesperadas relaciones según las circunstancias y el contexto de los receptores de sus escritos, guiado siempre por su obsesión en descubrir bajo los fenómenos la *espontaneidad* de la sustancia y su *notio completa*. Quizás los textos más significativos son la *Brevis Demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (1686), el *Specimen Dynamicum* (1695), los dos *Essais de Dynamique* (1692, ed. de P. Costabel, París, 1962, y el de 1698, GM VI, 215 y sigs.), el *De causa gravitatis* (1690) (sobre todo, párrafo 12) y el *De legibus naturae* (1691), ambos contra D. Papin, el *De ipsa natura* (1698) contra Sturm. Todos ellos pueden

ra que es precisamente la experiencia, según él, la que confirma su hipótesis y no la contraria[15].

La Dinámica de Leibniz, esa *puerta* que da acceso a las realidades metafísicas, plantea el problema epistemológico central del sistema leibniziano, que el perspicaz De Volder no dejó de observar desde el primer momento y que yo vengo llamando *sobredimensión* de las ecuaciones de movimiento. En síntesis es lo siguiente: Leibniz está convencido de que el orden natural de las cosas es la *expresión ana-*

---

leerse en castellano en el vol. 8 de *Escritos filosóficos y científicos,* Granada, Comares, 2009. Finalmente, los debates más extensos con Johann Bernoulli y con B. de Volder, en ob. cit., 2007, Correspondencias.

[15] Por excepción, y dada la importancia para Leibniz de esta primera ruptura, me permito copiar aquí el siguiente pasaje del Escrito 4 a De Volder: «En algún lugar de sus cartas he visto que también Descartes, siguiendo el ejemplo de Kepler, admitió la inercia de la materia. Vd. la deduce de la fuerza que cada cosa posee de permanecer en su estado, y dice que no difiere de la propia naturaleza de esta; así, piensa Vd., el solo concepto de extensión es suficiente para explicar este fenómeno. Sin embargo, el axioma mismo de la conservación del estado necesita una modificación, pues, por ejemplo, aquello que se mueve en línea curva no conserva propiamente la curvilineidad sino solo la dirección. Pero, en fin, admítase que existe en la materia la fuerza para conserva su estado; esta fuerza no puede en modo alguno deducirse de la sola extensión. Yo admito que todo objeto permanece en su estado mientras no haya una razón de su mutación, lo cual no deja de ser un principio de necesidad metafísica; pero una cosa es conservar el estado hasta que algo lo modifique y, por lo tanto, ser por sí mismo indiferente a ambos estados, y otra cosa distinta, que contiene mucho más, es que un objeto no sea indiferente sino que tenga una fuerza o como inclinación a retener el estado y, por lo tanto, resistir a quien lo modifique. Hace años, cuando yo era adolescente, edité un librito en el que, considerando la materia como indiferente por sí misma al movimiento y al reposo, concluía que un cuerpo muy grande en reposo debería ser movido por cualquiera muy pequeño que le empujara sin que este sufriera debilitación alguna, y de aquí extraía yo mis reglas abstractas del movimiento al margen del sistema [Se refiere a su *Hypothesis Physica Nova* y *Theoria Motus Abastracti,* 1671, GP IV 177, y sigs.]. Sin duda, podría uno imaginar un mundo así como posible, en el que la materia en reposo obedeciera a cualquier motor sin ninguna resistencia; pero tal mundo sería un perfecto caos. Así que, dos cosas en las que yo siempre me apoyo, *los resultados de la experiencia y la razón del orden,* me han hecho después reconocer que la materia ha sido creada por Dios dotada internamente de cierta repugnancia al movimiento o, por decirlo en una sola palabra, dotada de aquella resistencia por la que un cuerpo se opone por sí mismo al movimiento, de manera que, si está en reposo, resiste a todo movimiento, y, si está en movimiento, a todo movimiento mayor aun en la misma dirección, rompiendo así la fuerza del que le impele. Ahora bien, si la materia por sí misma se opone al movimiento en virtud de esta fuerza general pasiva de resistencia, pero al mismo tiempo es empujada hacia el movimiento en virtud de la fuerza especial de acción o entelequia, entonces se seguirá que la inercia debe resistir continuamente a la entelequia o fuerza motriz a todo lo largo del movimiento» (GP II, 170-171).

logada de la actividad del Soberano Artífice, de manera que la diferencia entre el Creador y las criaturas es solo de grado en la medida en que nos permitimos la inevitable licencia de comparar perfecciones finitas e infinitas[16]. Recordemos, a este respecto, que Descartes extraía las leyes del movimiento y la instantaneidad y caducidad de este desde la inmutabilidad divina; o que Newton, el hombre que no fingía hipótesis, hubo de refugiarse, como el maestro Descartes, en el insondable voluntarismo divino para hacer funcionar un mundo físico cuyos mecanismos él describía matemáticamente pero de cuyas causas decía no saber nada. Leibniz rechaza categóricamente esta interpretación «arracional» de la relación de Dios con el mundo. Él entiende, por el contrario, que *todas las perfecciones divinas han de racionalizarse desde la racionalidad humana* y someterse a todos los principios que nuestra razón pueda alcanzar, ya sea el de contradicción, el de razón suficiente o finalidad, el de continuidad, o el de uniformidad en el fondo de las cosas y variedad en los grados externos de perfección de las mismas. Este es el fundamento teológico de la *reversibilidad* de todos nuestros conceptos sobre el mundo y el vector que dirige todas nuestras invenciones, incluida la infinitud asintótica del cálculo, puesto que esta aproximación indefinida está garantizada por la razón y la experiencia humana, que *expresa la razón infinita divina*. De esta manera, Dios queda excluido y, a la vez, incluido en el funcionamiento racional del mundo, pues la razón humana es *vicaria* de la razón divina, pero esta ha de entenderse *eminenter* desde aquella y, en todo caso, ambas son deudoras de las *ideas eternas*. El de Leibniz es, pues, un racionalismo antropomórfico perfectamente *circular,* algo inaceptable por un empirista puro, pero es justamente este racionalismo el que le permite establecer la *razón simbólica,* lo que Leibniz llama *razón del orden,* a fin de elevar, por una parte, a la categoría de inteligible todo mecanismo empírico y, por otra, integrar lo real en la serie de los cálculos fenoménicos. Si se me permite el lenguaje coloquial, esa puerta de la que el filósofo nos habla es como los portones giratorios que encontramos en los hoteles y en los aeropuertos. La Dinámica de Leibniz gira de fuera a dentro y de dentro a fuera: «lo de dentro es como lo de fuera, lo de

[16] Los textos en los que Leibniz expone esta su convicción vitalista y las conclusiones que de ella extrae son innumerables. Recomiendo la lectura de los párrafos 5-8 del *De ipsa natura* (1698) contra el ocasionalista Sturm, GP IV, 507 y sigs. (hay trad. cast. en E. Olaso, *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos,* nueva ed., Madrid 2003, págs. 557 y sigs., y en A. Andreu, *Methodus Vitae I,* Valencia, 1999, págs. 121 y sigs.). Cfr. también más textos en ob. cit., 2002, vol. II, pág. 426, nota 7.

arriba es como lo de abajo...a fin de que se verifique la perfecta unidad», era el aforismo hermético medieval que tomó cuerpo en la *Tabla de Esmeralda,* y que Leibniz traducía así:

> Solo Dios está por encima de la materia, pues es su Autor; pero, si hubiera criaturas exentas o arrancadas de la materia, quedarían por ello mismo apartadas de la unión universal y como desertoras del orden general. Esta universalidad de las Reglas es fácilmente verificable, pues la uniformidad que yo creo observar en toda la naturaleza hace que pueda decirse que por todas partes, en todo tiempo y lugar, todo es como aquí en distintos grados de magnitud y perfección; y que así, las cosas más alejadas y más ocultas se explican perfectamente por la *analogía* con lo que es visible y próximo a nosotros *(Considerations sur les natures plastiques,* 1705, GP VI, 546; cfr. también, a Sofía Carlota y a Lady Masham, GP VI, 343 y sigs.).

De esta manera, la experiencia humana es elevada a un rango superior. No es ya solo la simple acumulación baconiana de datos que, por inducción, generalizamos para aplicarle luego un posible cálculo matemático y establecer leyes que llamamos generales o universales o naturales. La experiencia es para Leibniz otra cosa más compleja: está inmersa en la universalidad de las cosas, es «acorde con esta ley del orden» y sirve para «contrastar» y «confirmar» ese orden universal, de manera que el destino de la experiencia, ayudada por la razón, es precisamente «fingir hipótesis», ensanchar el campo de la invención mediante todos los recursos que el *simbolismo* de la naturaleza nos proporciona, esos *«échantillons* que la naturaleza nos muestra visiblemente para ayudarnos a adivinar lo que oculta» (GP III, 340). Todos los inagotables trabajos que Leibniz emprendió desde sus primeros ensayos juveniles hasta su muerte sobre la característica universal, la ampliación de la lógica aristotélica, el trabajo con series numéricas incluido el descubrimiento del cálculo infinitesimal y su aplicación a la ciencia física e incluso a la definición misma de la sustancia simple y sus modificaciones, obedecen todos a esta idea central: la naturaleza es una estructura holística infinita donde se expresa la actividad divina en grados o relaciones diversas en número mayor que cualquiera asignable, que la experiencia y la razón humana, insertas en ella, han de explorar mediante analogías, congruencias, semejanzas, identidades y demás instrumentos lógicos al alcance de su invención. La de Leibniz es, pues, una *invención circular,* una «petitio principii» en toda regla según los cánones empíricos de De Volder, pero perfectamente legítima en su sistema holístico reversible.

2.3. Ejemplos del razonamiento científico de Leibniz: la ley del orden

Llega, pues, la hora de mostrar con algún ejemplo el modo como Leibniz lleva a la práctica esta cosmovisión de la naturaleza; dicho de forma más concreta, cómo hace converger —o forzar— su intuición *vitalista* con los datos *empíricos* de la experiencia y el cálculo.

En el Escrito 4 a De Volder el filósofo «imparte doctrina» definiendo para su corresponsal su ley de la continuidad[17]: *ninguna transición se produce por salto en la naturaleza,* lo que el matemático holandés no tiene inconveniente en admitir si se refiere al movimiento local. Pero Leibniz añade tres afirmaciones asombrosas. Primera, no hay ninguna prueba *a priori* contra la continuidad en el movimiento de lugar en lugar que no valga también contra toda continuidad, sea de forma a forma, de estado a estado o de perfección a perfección en el orden natural, de manera que, si usted admite la transición continua local, habrá de admitir también la continuidad generalizada; por lo tanto, la continuidad es un hecho cósmico universal y, además, no puede ser una verdad de razón cuyo opuesto implicara contradicción, pues de nuestro análisis se desprende que el Creador podía haber producido un mundo fenoménico discontinuo. Segunda, la experiencia nos muestra la continuidad, y la razón se siente en ella más satisfecha pues la discontinuidad le impediría explicar el choque elástico de los cuerpos (como le ocurría a Descartes en todas sus reglas del movimiento salvo en la primera, que es obvia)[18]. Tercera, en consecuencia, habremos de suponer que «plugo al Autor de las cosas» la continuidad en todos los fenómenos de la naturaleza por otras razones, a saber, la *ley del orden,* o sea, el bien, la perfección, la armonía. Aunque un poco largo, he aquí el debate:

> *Leibniz:* Antes de nada, hay que avanzar lo siguiente: cuando no está en nuestra mano fundamentar algo con demostraciones

---

[17] El texto, que podríamos llamar «canónico», de la continuidad, al que Leibniz hará siempre referencia explícita en casi todos sus escritos posteriores, es de 1689 en respuesta a Malebranche, GP III, 51-55; trad. cast. ob. cit., 2007, nota 194.

[18] Hay traducción castellana a cargo de E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1989, de las *Animadversiones in Partem Generalem Principiorum Cartesianorum,* 1692, GP IV, 350-382. Cfr. comentarios de Leibniz a los arts. 46-52 de la 2.ª parte, GP IV, 376-380.

> rigurosas, es lícito servirse del derecho a una hipótesis, siempre que sea clara y perfectamente coherente consigo misma y con los fenómenos. Creo, además, que determinadas cosas, cuando uno las analiza con detención, se manifiestan como ciertas. Tal es el axioma que yo utilizo: *ninguna transición se produce por salto*. Pienso que esto fluye de *la ley del orden* y está así mismo fundada en la razón, según la cual, como todos admiten, el movimiento no se produce por salto (...). En efecto, una vez asumamos que plugo al Autor de las cosas la continuidad en el movimiento, automáticamente quedan excluidos los saltos. Pero, ¿dónde comprobaremos que este fue su designio sino por la experiencia y por la razón del orden? (...) ¿Cómo no habría podido transcrear, por así decirlo, un cuerpo desde un lugar a otro distante, dejando un intervalo ya de tiempo o de lugar, por ejemplo, produciendo ahora un cuerpo en *A* y luego en *B,* etc.? Ahora bien, la experiencia enseña que esto no ocurre; pero tampoco lo comprueba la razón del orden, *que hace que nuestra inteligencia se sienta más satisfecha cuanto más se dividen y desmenuzan las cosas,* lo cual no ocurre en los saltos, *en los que nuestro análisis se vería al fin abocado a lo ininteligible* (ἄθϑμτα). Pero esto, en mi opinión, se verifica no solo en las transiciones de lugar en lugar, sino también de forma a forma, de estado a estado. Pues la experiencia refuta todas las mutaciones por salto y no creo yo que pueda aportarse ninguna razón *a priori* contra el salto de lugar en lugar, que no valga también contra el salto de estado a estado (...) (las cursivas son de Leibniz) (GP II, 168 y sig.).

Sigue el filósofo explicando cómo sin esta continuidad (el elasma o elasticidad de todos los cuerpos) no serían válidos nuestros teoremas dinámicos (GP II, 169), y concluye:

> Pues bien, todas estas cosas no se pueden demostrar sino desde la ley del orden supremo, pues no son de absoluta necesidad de forma que lo contrario implique contradicción. El sistema de las cosas podía haber sido construido de innumerables maneras; pero prevaleció aquel que se fundaba en una razón más fuerte. La actividad de la sustancia, por el contrario, esta sí que es de necesidad metafísica y, si no me equivoco, habría tenido lugar en cualquier sistema (GP II, 169),

esto es, la actividad de la sustancia habría tenido lugar también en un sistema fenoménico discontinuo. Lo que Leibniz está sugiriendo en esta última frase, para que De Volder no se confunda, es que la actividad de la sustancia, esto es, sus modificaciones (percepciones y apetitos) que con ella *se identifican,* no se rige por la continuidad fe-

noménica del cálculo; como vimos más atrás, los *singulares,* o sea, el infinito *actual* o *real,* se constituyen por series de hechos sin límite y, por lo tanto, sus modificaciones son *en sí mismas* discretas, diversificadas, discontinuas como el singular mismo, aunque el aspecto exterior, imaginativo, de dichas modificaciones, o sea, los fenómenos que de ellas *resultan* deban ser *medidos* por el cálculo *ideal*. Leibniz necesitará un mecanismo nuevo, la *expresión,* para soldar estos dos universos, y se lo explicará al holandés en los Escritos siguientes. Pero, de momento, lo que ahora nos interesa es la *ley del orden* en cuanto que justifica la reversibilidad de toda invención científica. De Volder, que no entiende nada de lo que lee, responde un tanto airado:

> *De Volder:* Lo primero que no comprendo es qué ley del orden es esa, en virtud de la cual podemos determinar aquello que no es de absoluta necesidad. Porque las cosas que se conocen por la razón no pueden ser de otra manera, ni la experiencia tiene aquí ningún papel que jugar, por dos motivos: primero, porque tratamos de una propiedad universal de los cuerpos [se refiere a la elasticidad de todos los cuerpos, que Leibniz acababa de establecer para la validez de los teoremas dinámicos], donde la experiencia, que toda ella es de lo particular, nada puede saber; y segundo, porque aquellas cosas que deduzcamos de la experiencia tienen con esta un nexo necesario y, por lo tanto, mostrarán que desde ella no es posible construir otro mundo que el que se contiene en todo lo que se extrae de nuestra experiencia (...) (GP II, 175).
>
> Así que no alcanzo a entender a qué ley del orden se refiere Vd. Somos nosotros los que con nuestra inteligencia, concibiendo y ordenando las cosas de la manera más fácil, solemos construir un cierto orden; pero, ¿qué tiene que ver esto con la universalidad de las cosas?
>
> Todo ello hace que aquellos argumentos que ya Malebranche extraía del orden no me interesen, como tampoco aquéllos que se deducen del beneplácito de Dios, que es, me parece a mí, un principio oscurísimo, que la mayoría de las veces no tiene más fundamento que nuestra ignorancia (GP II, 176).

La sombra de Spinoza se esconde por debajo de estas palabras del profesor de Leiden, y será alargada en otros pasajes de la correspondencia (cfr. por ejemplo, Escritos 12-16). Pero Leibniz no se arredra; le va a mostrar en los Escritos siguientes hasta qué medida su planteamiento es distinto del de Malebranche y del de Spinoza, y de momento le responde insistiendo y explicitando un poco más la ley del orden, un pasaje al que he hecho referencia más atrás:

> *Leibniz:* Supongo que Vd. concederá que no todo lo posible existe. Porque, ¿acaso no pueden fantasearse novelas posibles? Y sin embargo, creo que no todas existen, a menos que pensemos que en algún lugar ha ocurrido como historia la *Utopía* de Moro o la *Argéntida* de Barclay. Pero, admitido esto, se sigue que no por necesidad sino por otra razón (a saber, el bien, el orden, la perfección) alcanzan la existencia unos posibles en lugar de otros. La experiencia, acorde con las leyes del orden, nos sirve de contraste y, aunque no tiene fuerza demostrativa universal, tiene gran poder para confirmarlo e, incluso, hay muchas cosas que no se conocen de otra manera... etc. (GP II, 181).

Lo delicioso de este fantástico «círculo» leibniziano es que está suponiendo la «realidad» de los posibles, lo que habría hecho sonreír a Spinoza y desconcertaba al pobre De Volder[19].

Pero conviene no distraernos demasiado con los innumerables e importantes problemas que plantea la ley del orden, el principio de razón suficiente o la exigencia de todo posible para existir «según su grado de realidad». Lo que del debate con De Volder nos interesa señalar ahora —y esto se descuida, me parece a mí, en la historiografía leibniziana convencional— es que Leibniz *está reivindicando un peculiar modo de razonar acerca del mundo,* radicalmente ajeno al de sus grandes contemporáneos, Descartes, Newton o Spinoza, y más próximo a la Tradición Hermética, porque él entiende que nuestra experiencia y nuestra razón no dictaminan *ex novo* lo que es cognoscible, sino que «descubren», «contrastan» y «confirman» lo que hay *ya dado,* se entiende lo potencialmente infinito dado: se ha ampliado con ello el reino de la causalidad y los mecanismos «científicos» para explicarla según prescribe la *ley del bien, el orden y la máxima perfección compatible, esto es, el máximo de relaciones analógicamente pensables según grados de aproximación,* pues esta ley exige que «exista cuanto más de esencia sea posible» (A IV, 3, págs. 472 y 474). Está así determinada la serie máxima de todos los posibles:

---

[19] No obstante, la «realidad» de los posibles, las «ideas eternas», la producción «del mejor de los mundos posibles», son piezas fundamentales en el sistema leibniziano y han hecho correr ríos de tinta. No puedo detenerme aquí. Recomiendo la lectura de algunos textos: *De arcanis sublimium vel de Summa Rerum* (1676), A IV, 3, págs. 472 y 474 (hay trad. inglesa: G. H. R. Parkinson, Londres, 1992, págs. 20 y sigs.). *Quod Ens Perfectissimum existit* (1676), GP VII, 261 y sig. *Omne possibile exisgit existere* (1677), GP VII, 194-195. *De affectibus* (1679), Grua, 527-531. Estos textos fueron redactados por Leibniz tras su visita a Spinoza en octubre de 1676. *Ratio est in natura...* (1690-95), GP VII, 289-291. *De rerum originatione radicali* (1697), GP VI, 302-308.

> entre las líneas la recta, entre los ángulos el recto, entre las figuras la más capaz, o sea, el círculo o la esfera. Y así como vemos a los líquidos configurarse espontáneamente en gotas esféricas, *igualmente en la naturaleza universal existe la serie máximamente capaz (Ratio est in natura...,* 1690-1695, GP VII, 290).

2.4. De la ley del orden a las ecuaciones de la Dinámica

Bajo este criterio, no sorprende que cuando Leibniz se topa con la resistencia y la elasticidad de los cuerpos, no se contenta con establecer cinemáticamente la transmisión del movimiento de un cuerpo a otro, como había hecho su maestro Huygens, sino que, a fin de mantener el equilibrio de la acción y la reacción, señala que ese «algo más» que no se explica por la extensión ha de ser una fuerza ínsita en los cuerpos, que muestran así la «vis insita rebus», de manera que la noción abstracta de fuerza o energía potencial que se descubre en la ecuación viene al encuentro de la *activitas* de toda sustancia, producida en origen por el Creador, y al encuentro de su *expresión* en la fuerza motriz de los agregados de sustancias, que son los cuerpos que estudia la Dinámica. Es decir, la *ley del orden* ha permitido a Leibniz «circularizar» la elasticidad/resistencia que empíricamente se descubre en los choques de los cuerpos con la necesidad de admitir en ellos una fuerza interior, que la ecuación dinámica se encarga de «mostrar».

Veamos las dos ramas que se encuentran. Primero el *vitalismo.*

> Yo pregunto —le dice al físico ocasionalista Joh. Chr. Sturm— si aquella voluntad o mandato o, si se prefiere, ley divina promulgada en origen significó para las cosas una *denominación extrínseca* o si, por el contrario, les imprimió una huella creada duradera en ellas o *ley ínsita* (...), de la que se sigan sus acciones y pasiones (...).
>
> Porque, como aquel mandato primero ya no existe, nada puede hacer ahora, a menos que desde entones haya dejado tras de sí algún *efecto subsistente* que dure y opere en el presente (...). Pues, si por la palabra divina «producat terra, multiplicemini animalia» nada hubiera sido *impreso* en las criaturas; si después de esa palabra las cosas hubieran quedado como si ningún *mandato* hubiera intervenido, se seguiría (...) que o nada ocurriría ahora de acuerdo con tal mandato, o que este solo tendría valor instantáneo y habría de ser continuamente renovado (...). Pero si Dios en su ley dejó de sí mismo un *vestigio impreso* en las cosas; si estas, en virtud del mandato, fueran hechas con capacidad para cumplir la voluntad del mandante, habrá que conceder que contienen, in-

> terna, su eficacia, fuerza o poder, del que se sigue la serie de sus fenómenos según la prescripción del mandato original; y a esto solemos llamar *naturaleza (De ipsa natura...,* n. 5 y 6, 1698, GP IV, 506 y sig.)[20].

Y ahora, cómo la Dinámica nos muestra la serie de los fenómenos en consonancia con el *mandato subsistente*. En la *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (1686) Leibniz trata de hacer ver la diferencia entre la conservación de la cantidad de movimiento *(mv)* defendida por Descartes y los Cartesianos y su nueva doctrina de la conservación de la fuerza motriz (mv^2). Su argumentación es en apariencia sencilla. Ambos contendientes admiten de entrada dos premisas:

a) la misma fuerza hace falta para elevar un cuerpo de 4 libra a 1 pie de altura que para elevar un cuerpo de 1 libra a 4 pies de altura;

b) Galileo ha demostrado que las alturas son como los cuadrados de las velocidades: $h = v^2$.

Esto supuesto, sean dos cuerpos:

A de 4 libras para ser elevado a la altura de 1 pie.

B de 1 libra para ser elevado a la altura de 4 pies.

En el caso *A* será $mv = 4 \times 1 = 4$; y $mv^2 = 4 \times 1 = 4$.

En el caso *B* será $mv = 4 \times 1 = 4$; y $mv^2 = 4 \times 1 = 16$.

Pero esta última solución niega la premisa *a)* pues ambas fuerzas han de ser iguales. Por lo tanto, a fin de que se cumpla también la premisa *b),* el cuerpo *B* se elevará solo a 2 pies de altura a fin de que su fuerza sea, igual a la del cuerpo *A*.

Este argumento ha soportado una literatura inacabable, de la que podemos prescindir[21]. Nos interesa lo que Leibniz añade a continuación. Dice:

---

[20] Los textos más elaborados y espectaculares de Leibniz sobre la estructura vitalista de su pensamiento son, la mayoría, posteriores a 1700. Si el lector tiene la curiosidad de perseguir el modo *analógico* de razonar del filósofo y la libertad *semántica* con la que utiliza los *enlaces sintácticos* de su discurso, descubrirá lo lejos que estamos ya de Spinoza. No puedo detenerme en ellos. Cito algunos de los más desbordantes. Correspondencia con *Lady Masham* y con la reina *Sofía Carlota* (1703-1704) (GP III, 338-374; GP VI, 499-528). *Principium ratiocinandi fundamentale* (1712) (C. 11-16). *Considerations sur l'esprit universal unique* (1702) (GP VI, 529-538). *Considerations sur les Principes de vie et sur les natures plastiques* (1705) (GP VI, 539-555). *Principes de la nature et de la grace fondés en raison* (1714) (GP VI, 598-606). Véanse, si se desea, mis comentarios, ob. cit., 2007, notas 320 y 330.

[21] En realidad, la *Brevis demonstratio* no es sino una prueba indirecta y amenazada de *petitio principii*. Los verdaderos argumentos *a posteriori* de la Dinámica

> Así pues, hay una gran diferencia entre la fuerza motriz y la cantidad de movimiento como para que una pueda ser tomada por la otra, Q. E. D. Con ello se observa que la fuerza ha de medirse por la *cantidad de efecto* que puede producir como, por ejemplo, la *altura* a la que puede elevar un cuerpo de determinada magnitud y especie, y *no ha de medirse por la velocidad* que pueda imprimirle, pues para dar a un mismo cuerpo una velocidad doble hace falta una fuerza no doble sino mayor (GM VI, 118).

De modo que la fuerza, según Leibniz, se mide por el *efecto* producido por ella en el cuerpo receptor. Pero la fuerza misma, ¿de dónde proviene? Uno debería suponer cinemáticamente que, puesto que la fuerza no es algo etéreo, habrá de residir en el cuerpo impelente, el cual a su vez la habría recibido de otro y así retrocederíamos en la serie de los cuerpos y sus fuerzas recibidas, como hacía Huygens. Pues no, dice Leibniz, porque *explicar un movimiento por otro no es explicar sino trasladar el problema mientras no descubramos la causa estable del movimiento*[22], «nam motus nunquam existit si rem ad ἀκϑίβιαν revoces, quia *nunquam totus* existit» (GP III, 54 y sig.; *SD I,* GM VI, 235; *SD II,* GM VI, 247 y sig.). Aquí reside todo el misterio de la aventura «científica» leibniziana y en esta sola frase se resume todo lo dicho hasta ahora y el abismo que separa a Leibniz de sus maestros. Por extraño que parezca, no nos queda más que *entrar* en el cuerpo mismo y descubrir en él la fuerza que hemos medido. En una importante carta dirigida a P. Bayle pocos meses después (febrero de 1687) comenta así Leibniz su demostración:

> Me gustaría añadir una observación de consecuencias para la *Metafísica*. Yo he mostrado que la fuerza no ha de medirse por la

---

pueden leerse en *Specimen dynamicum I* y *II* (1695, GM VI, 234 y sigs.); en los *Essai de dynamique* (1692, ed. De P. Costabel, París, 1962; y 1698, GM VI, 215 y sigs.); en las correspondencias con Denis Papin y con Johann Bernoulli; en el *De causa gravitatis* (1690, GM VI, 193 y sigs., sobre todo parágrafo 12), y el *De legibus naturae* (1691, GM VI, 204 y sigs.). Todos esto textos pueden leerse ya en la nueva edición de las *Obras filosóficas y científicas de Leibniz,* Granada, Comares, 2009. Si utilizo aquí esta breve pieza de Leibniz es porque en ella se descubre admirablemente el encuentro hermético entre lo «esotérico» y lo «empírico».

[22] Como le ocurría a Anaxágoras que, tras descubrir el νους —dice Leibniz—, no lo utilizó a la hora de explicar los fenómenos; y como les ocurre hoy en día a nuestros mecanicistas que «confunden las condiciones y los instrumentos con la causa verdadera». Cfr. la carta sobre la continuidad (1689), GP III, 54-55, párrafo final, trad. cast. ob. cit., 2007, nota 194, con la hermosa referencia al Sócrates del *Fedon* por parte de un Leibniz aquí muy aristotélico.

> composición de la velocidad y de la magnitud sino por el efecto *futuro*. No obstante, parece que la fuerza o potencia es algo *real* desde el *presente*, mientras que el efecto *futuro no lo es* [las cursivas son mías]. De aquí se sigue que *habrá que admitir en los cuerpos alguna cosa distinta de la magnitud y de la velocidad, a menos que queramos negar a los cuerpos toda potencia de obrar* [ahora las cursivas son de Leibniz] (GP III, 48).

Es evidente que Leibniz trabaja a otro nivel y bajo otros supuestos. Solo *suponiendo,* antes de la demostración, que el cuerpo contiene *ya* su fuerza no adquirible *desde otro,* podríamos concluir que «esa cosa distinta» es precisamente la fuerza ínsita; que el efecto futuro no es producido por algún otro mecanismo; que un cuerpo no es la causa externa del movimiento de otro sino solo la *condición* (GM VI, 251) para que el cuerpo genere desde sí su actividad y su resistencia; como solía decir Leibniz: «corpus prius flecti quam propellatur», el cuerpo se contrae antes de ser empujado *(SD I,* GM VI, 240; *SD II,* GM VI, 249), y volvemos, como en un *ritornello*, a la inercia natural o resistencia, con la que la naturaleza ha dotado a los cuerpos a fin de equilibrar su actividad interior. De manera que ese «de aquí se sigue» y ese «a menos que» son lógicamente incorrectos desde «nuestra» lógica, van más allá del contenido de las premisas; son una *sobredimensión* de la ecuación[23], exigida, si yo lo entiendo bien, por el prejuicio *vitalista* del filósofo. Aparte otras consideraciones, la *Brevis demonstratio* es una muestra interesante de la cosmovisión organicista de la ciencia leibniziana.

3. CONCLUSIÓN

Podríamos multiplicar los ejemplos en el discurso de Leibniz, a fin de engarzarlos en la metaciencia de su Dinámica mediante el estudio de su original manera de entender la *continuidad cósmica,* la teoría de la *expresión* y la *analogía transversal;* y todo ello bajo el epígrafe supremo del *principio de uniformidad y variedad de la naturaleza,* como sugerí en mi exposición oral en nuestra última asamblea. Quizás lo dicho aquí haya podido servir para vislumbrar un poco los caminos del filósofo de Hannover y comprender que

[23] En ob. cit., 2007, nota 557, puede encontrar el lector un comentario y debate más comprometido de esta circularidad leibniziana.

su filosofía no es inteligible sin su Matemática, su Física y su Metafísica, que constituyen una unidad indisoluble. Hace trescientos años Leibniz intuyó la *complejidad* del mundo. Estas breves notas mías quieren ser una invitación a su lectura. Esta, y no otra, ha sido mi intención.

LA PROYECCIÓN DE ESPINOSA EN LA ILUSTRACIÓN

Crítica y exclusión.
Notas sobre el anticartesianismo de Spinoza

Pedro Lomba Falcón

Pocos pensadores han irrumpido en la historia de la filosofía y de las ideas con la fuerza y el poder de seducción con que lo han hecho Descartes y Spinoza. Si con la filosofía del primero queda inaugurado un horizonte conceptual nuevo, una «nueva filosofía», una novedosa manera de pensar cuya tópica y cuyos conceptos ya no podrán dejar de recorrer quienes tras él se dediquen a la ardua tarea del pensamiento, en el segundo, sin embargo, se encarna la figura del filósofo maldito, temible y temido por todas las ortodoxias religiosas, filosóficas y políticas de su tiempo. Azote despiadado de prejuicios, debelador infatigable de ideologías y de las inevitables mistificaciones que sobre el mundo y sobre sí mismos se construyen los hombres, la filosofía de Spinoza se hace irremisiblemente acreedora de la exclusión del horizonte de legibilidad de la cultura moderna a la que, de hecho, se ve sometida de inmediato. Esta figura es bien conocida, y a ella le han sido consagrados desde siempre —desde el mismo siglo en que vive— toda suerte de escritos, cuyo tono va desde la más absoluta indignación hasta la admiración más profunda[1], pasando por una extraña

[1] La admiración suscitada por Spinoza, por su obra y su persona, puede ser profunda, pero, desde luego, se da en círculos absolutamente marginales. Por ejemplo, en los del exilio protestante francés en la Holanda de finales del XVII, donde se preparan las primeras traducciones a una lengua moderna del *Tratado teológico-político*. O en los ambientes libertinos holandeses, en los que se escribe una obra que

mezcla de ambas[2] en la que queda cifrada esa tiránica seducción que su obra y su persona misma han ejercido sobre todos cuantos se han ocupado de su doctrina en su más inmediata posteridad. Por todo ello, el ejercicio al que nos entregaremos en las páginas que siguen consistirá en intentar esclarecer las razones profundas por las que el sistema spinoziano se ha visto excluido inmediatamente de ese horizonte de legibilidad en que se desarrolla la cultura filosófica moderna. Lo cual se puede plantear tratando de dar respuesta a dos preguntas estrechamente vinculadas entre sí: ¿qué función desempeña exactamente el sistema cartesiano en la configuración de ese universo conceptual que determina esencialmente a la modernidad filosófica?, y ¿cuál es la relación precisa que cabe establecer entre los sistemas filosóficos de Descartes y Spinoza?

No cabe duda de que Descartes ha inaugurado una filosofía, y una manera de hacerla, nuevas. Tras él, ningún filósofo que pretenda construir un sistema sólido puede dejar sin respuesta las grandes cuestiones que el francés ha puesto sobre la mesa: la de la verdad y el método matemático, la cuestión de la relación entre alma y cuerpo, el problema del *cogito* y de la conciencia, el de la libertad de la voluntad, la naturaleza de las ideas y los juicios, etc. De esta manera, la fuerza y la novedad casi absolutas de la filosofía cartesiana —al margen del desarrollo de sus contenidos específicos— consisten sobre todo en que su consideración ha constituido una verdadera condición de posibilidad para la emergencia de los grandes sistemas filosóficos de la época moderna. Y por ello, su importancia y su novedad han sido unánimemente reconocidas por todos los que se han ocupado de ese acontecimiento en que consiste la irrupción del cartesianismo[3], incluidos el mismo Descartes y sus propios contemporáneos. Pero quien ha fijado de manera definitiva en nuestra cultura, o, más precisamente, en la historiografía de la filosofía, la idea de la radical novedad que supone dicha obra ha sido Hegel.

Desde sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* se ha reconocido en aquélla un verdadero comienzo, un auténtico punto de par-

---

pretende recoger el testigo de la crítica spinoziana dotándola un tono tal vez excesivamente impregnado de libertinismo erudito: *La vie et l'esprit de M. Benoît de Spinosa* o *Traité des trois imposteurs.*

[2] Nos referimos, claro, al artículo que sobre Spinoza escribe Pierre Bayle para su *Dictionnaire historique et critique.*

[3] Con el término 'cartesianismo' designaremos aquí, estrictamente, la filosofía del propio Descartes, y no, como tal vez es más habitual, la filosofía de sus continuadores más o menos ortodoxos (Cordemoy, La Forge, Malebranche, Geulincx, etc.).

tida[4]. Sin embargo, su autor no hace otra cosa aquí que dar carta de naturaleza a una apreciación común, incuestionada ya en el siglo en que el francés se apropia de la escena filosófica. Una buena muestra de la justeza de la valoración hegeliana son —al margen de las indicaciones del propio Descartes: *Nemo ante me*[5]— ciertas notas, elípticas en la mayoría de las ocasiones, del mismo Spinoza, así como las observaciones de uno de los más activos y perspicaces integrantes de su llamado «círculo»[6]: Lodewijk Meyer. Observaciones estas que se repiten tanto en las páginas introductorias que escribe para los spinozianos *Principios de Filosofía de Descartes*[7], como en la poco estudiada *Philosophia S. Scripturae Interpres*[8]. El lector de la gran filosofía del siglo XVII sabe que tras la obra de aquel queda como instituido una suerte de universo o de repertorio conceptual y temático sobre el que ningún filósofo puede dejar de intervenir. Cada cual modulará su interpretación de forma individual, singular, reconociéndose su originalidad y su particularidad propias en las respuestas

---

[4] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (trad. española de W. Roces), 3 vols., México, FCE, 1955, vol. 3, pág. 252: «Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!

»Con Descartes comienza, en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores.»

[5] Afirmación de ruptura absoluta esta —*nemo ante me*— que Descartes reitera a lo largo de su *Discurso del método* y también al final de su vida intelectual: al comienzo de *Las pasiones del alma.*

[6] La referencia alude, claro está, al estudio ya clásico de K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais,* París, Vrin, 1983.

[7] Cfr. G., I, pág. 128

[8] Cfr. L. Meyer, *La philosophie interprète de l'Écriture sainte* (trad. francesa de J. Lagrée y P.-F. Moreau), París, Intertextes éditeur, 1988, pág. 249: «[...] les anciens philosophes, si l'on excepte les mathématiciens, n'ont presque rien démontré avec solidité et évidence et (que) les modernes n'ont inventé et découvert que peu de choses de cette façon. Nous pensons cependant qu'il vaut mieux connaître peu de choses mais avec certitude plutôt que de prendre et de faire prendre à autrui beaucoup de choses fausses ou douteuses pour vraies et certaines. En outre nous sourit une grande espérance: en ces temps où son principal fondateur et propagateur, René Descartes, a illuminé le monde des lettres et lui a légué son exemple, la philosophie verra son territoire agrandi en tous sens par ceux qui souhaitent marcher sur les traces de cet auteur; et l'on verra paraître sur Dieu, l'âme rationnelle, la suprême félicité de l'homme et les moyens de parvenir à la vie éternelle, des pages qui feront autorité dans l'intérpretation de l'Écriture...»

que ofrezca a las grandes cuestiones cartesianas y en su manera de llegar a ellas. Pero de ningún modo, es indudable, podrá eludir una inversión más o menos profunda de sus energías intelectuales en la reflexión sobre los problemas que Descartes ha puesto en el centro de la plaza pública de la filosofía, y, especialmente, sobre los itinerarios que ha seguido al pensarlos[9]. El recorrido de estos itinerarios y de esa tópica constituye así una suerte de certificado de modernidad filosófica al menos desde los años 40 del siglo XVII.

Ahora bien, si la fuerza y la novedad de este pensamiento no presentan problema alguno, a nuestro entender no sucede lo mismo con la determinación rigurosa del papel y del sentido que le corresponde a la filosofía de Spinoza en la historia de la filosofía, o, más precisamente, en la historia marcada por la irrupción del cartesianismo. Aquí —y a pesar de algunas excepciones, casi todas ellas pertenecientes al ámbito de la más reciente historiografía francesa[10]—, el acuerdo entre los historiadores es llamativo, habiendo gozado de una especial fortuna la hegeliana apreciación según la cual el sistema spinoziano vendría a desarrollar consecuentemente la filosofía de Descartes[11] «acoplándose directamente a ella» para completar y otorgar una coherencia total al principio en que esta «se inspira»[12]. Ningún problema presenta, es cierto, la consideración de la obra de este como momento inaugural de una época, la consideración de su autor como principal «fundador» y «propagador» —por decirlo con Lodewijk Meyer— del espíritu de unos tiempos que se quieren nuevos; creemos que la valoración que hace Hegel del carácter inaugural del cartesianismo es difícilmente discutible. Pero, ¿significa esto que

---

[9] Cfr. Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement,* París, PUF, 1991 (1981), pág. 11: «La méthode, le doute, le *cogito*, les preuves de l'existence de Dieu, etc. [...] Sur toutes ces thèses, l'originalité de Descartes réside moins dans la formulation ou la découverte que dans l'ordonnance et surtout dans les fonctions respectives qu'elles y prennent. Issues, matériellement, de la doxographie antérieure, elles deviendront partie intégrante de toute la réflexion métaphysique subséquente».

[10] En este sentido, destaca en especial el trabajo de Bernard Rousset, *Spinoza lecteur des «Objections» faites aux «Méditations» de Descartes et de ses «Réponses»,* París, Kimé, 1996

[11] *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* ob. cit., pág. 254: «La filosofía spinozista, en segundo lugar, se comporta con respecto a la filosofía de Cartesio como si se tratara de su consecuente desarrollo; el método es lo fundamental.»

[12] Ibíd., pág. 280: «La filosofía cartesiana presenta todavía muchísimos giros no especulativos; acoplándose directamente a ella otro filósofo, *Benedicto Spinoza,* desarrolla con una consecuencia total el principio en que esta filosofía se inspira.»

el papel reservado a Spinoza sea sin discusión el de un mero continuador, el de alguien que si critica algunos de los principios fundamentales de aquel sistema lo hace para así desarrollar los temas que lo configuran y el principio en que se inspira?

La cosa, ciertamente, es más compleja.

Efectivamente, las estrategias, las modulaciones, las maneras de organizar y de pensar la tópica y los conceptos cartesianos —estrategias, modulaciones y maneras a través de las cuales adquirirán una forma propia los sistemas posteriores— no son nunca unívocas. Inequívocamente, los grandes filósofos del xvii se inspiran en Descartes; pueden aceptar algunos de sus principios pero rechazar otros, o combinarlos de forma que el resultado, la doctrina que nace de dicha combinación, o de las elecciones y rechazos hechos, se aleje o incluso contradiga al cartesianismo; para ser 'anticartesiano', o meramente crítico con el cartesianismo, hace falta haber pasado por la filosofía de Descartes. Pero esto último significa que estudiar las relaciones entre dos sistemas filosóficos es necesariamente estudiar los desplazamientos, las transformaciones o redefiniciones conceptuales, las tomas de distancia crítica respecto de determinadas tesis esenciales, que necesariamente lleva a cabo el sistema que se supone inspirado por otro. Son estas las operaciones a través de las cuales un sistema dado es transformado, emergiendo tras ellas o bien un sistema totalmente diferente, nuevo, *otro,* poseedor de una especificidad y de una lógica propias, o bien un sistema en el que la lógica y los conceptos de aquel del que parte son matizados, desarrollados, profundizados, utilizados para una reflexión que se hace cargo de determinados aspectos de la realidad que no han sido pensados o que lo han sido pero de una manera que es considerada insuficiente, o no del todo coherente con los principios que han puesto en marcha la reflexión. Los sistemas filosóficos, ciertamente, no son entidades aisladas, cerradas sobre sí mismas, sino que son fruto de un esfuerzo sostenido, son producto de un laborioso trabajo de revisión crítica, de redefinición, transformación o profundización de determinados conceptos y determinados *topoi* que se presentan siempre ya como los componentes de un acervo común que determina una cultura, una forma de escritura y un estilo de pensar específicos. Laborioso trabajo filosófico, en fin, que consiste sobre todo en pensar y repensar, dándola nuevas inflexiones y nuevos usos, la lógica que ha organizado a dichos conceptos y lugares en sistema.

Los sistemas filosóficos, por tanto, se inscriben en polémicas, en redes conceptuales, en universos teóricos y culturales previos que

pretenden modificar o cuyo sentido pretenden transformar para decir algo nuevo partiendo de ciertos materiales dados, preexistentes, recibidos. Por ello, la comprensión de todo sistema, de su arquitectura conceptual propia, pasa necesariamente por la comprensión y el estudio de los materiales que son seleccionados y utilizados por su autor —pues todo filósofo selecciona para construir su sistema determinados materiales en detrimento de otros, o moviliza determinadas regiones de su cultura pero no otras—, por el análisis de las maneras como pone tales materiales al servicio de sus propias necesidades teóricas modificando el sentido y el significado de los conceptos que recibe con los materiales que utiliza y selecciona —pues una apropiación no es nunca una mera repetición—, o dotándolos de un protagonismo o de una función diferente para construir así su propio sistema: insertándolos en problemáticas nuevas o transformando la lógica que los organiza; esto es, pensando de otro modo determinados problemas y conceptos que se presentan siempre como clásicos o como ineludibles en la tarea del pensar...

Volvamos ahora por un instante a ese acuerdo casi unánime entre los historiadores de la filosofía acerca de la continuidad entre los dos sistemas aquí considerados. La parte de la crítica más o menos reciente que ha visto en la ontología de Spinoza una continuación de la metafísica de Descartes —teniendo a aquel por una suerte de crítico de este, sí, pero dentro de lo que podría llamarse el *espíritu* de su filosofía— es poco menos que mayoritaria[13]. No obstante, nuestra lectura de la obra del judío de Ámsterdam comienza con una constatación que, por sí misma, pone en tela de juicio aquella supuesta continuidad.

Por una parte, efectivamente, y como no puede ser de otra manera, vemos claramente que en sus análisis se reconoce inmediatamente como centro, como eje a partir del cual se organizan y se distribuyen sus conceptos propios, la filosofía de Descartes. Pero constatamos también, y esto es aquí lo decisivo, que siempre han sido *otros* quienes han visto en la ontología de nuestro autor una continuación o una profundización de la metafísica del francés; que han sido siempre *otros* quienes han considerado que la obra de aquel podía y debía leerse, sin más, a la luz del cartesianismo y como una

[13] Quizá uno de los casos extremos, entre la bibliografía más o menos reciente, dentro de esta manera de leer a Spinoza, sea el de Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics,* Princeton, Princeton University Press, 1988.

profundización de sus inconmovibles principios. Pero *no,* sin embargo, el propio Spinoza, quien siempre se ha distanciado crítica y rigurosamente de la metafísica de Descartes. Así, y aun siendo plenamente conscientes de que la cultura filosófica del amstelodano está compuesta por varias tradiciones diferentes —la filosofía medieval judía, la Escolástica, el pensamiento naturalista del Renacimiento, la literatura filosófica española del Barroco, la cultura clásica, etc.[14]—, estamos plenamente convencidos de que la 'parte ontológica' de su sistema es estrictamente ininteligible sin saldar las cuentas de la radicalidad de su crítica a la metafísica de Descartes. Por tanto, Spinoza *tras* Descartes, sí. Pero sobre todo *contra* Descartes, y ello hasta el punto de situarse *más allá*, en el exterior del horizonte en que se inscribe —y al que dota de una fundamentación nueva— la metafísica cartesiana. Spinoza, pues, desde Descartes pero hacia un territorio teórico totalmente extraño al que queda consolidado tras la irrupción de la obra de este último.

En efecto, el caso de Spinoza nos parece paradigmático y también único por la radicalidad de la inflexión, de la transformación, del distanciamiento crítico que lleva a cabo en su sistema respecto del cartesiano, lo cual va a condenarle a un ostracismo y a una ilegibilidad casi totales en su siglo y en los siglos inmediatamente posteriores. Así pues, ¿Spinoza, cartesiano? ¿Spinoza, crítico radical de Descartes? ¿'Meta-cartesianismo' o 'anti-cartesianismo'[15] en Spinoza? Para responder a estas preguntas se hace preciso ir a los textos.

Si en determinados momentos de la *Ethica* nuestro autor hace un claro elogio del francés —sea de manera implícita o explícita: por ejemplo, elípticamente en el apéndice del *De Deo,* o expresamente en el prefacio al *De Origine, & Naturâ affectuum*—, en todas y cada una de las partes de su obra fundamental —y, lo que es más importante, en momentos verdaderamente estratégicos de la argumentación— se entrega a una crítica o a una refutación más o menos directa (según lo van exigiendo los momentos de su reflexión), y en

---

[14] Sobre las tradiciones filosóficas que Spinoza moviliza en los distintos momentos de su reflexión, cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme,* París, PUF, 2003, págs. 39-44.

[15] Nos apropiamos y utilizamos ambos términos, 'meta-cartesianismo' y 'anti-cartesianismo', tal como han sido definidos en el fundamental trabajo de André Tosel: «Anti-cartésianisme et méta-cartésianisme ou l'ambiguïté de l'esprit cartésien. Remarques de méthode», en Laurent Bove (comp.), *La «recta ratio». Criticiste et spinoziste? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset,* París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, GRS n. 8, págs. 231-245.

ocasiones encarnizada, de algunas de las tesis esenciales del cartesianismo: de su concepción de la libertad de la voluntad[16]; de su teoría del juicio[17]; de la lógica según la cual piensa la relación entre alma y cuerpo[18], etc. De hecho, Descartes no solamente es el único filósofo nombrado en la *Ethica* para ser directamente criticado[19], sino que una de sus obras, las *Pasiones del alma,* es el solo escrito filosófico merecedor de una denominación expresa para refutar despiadadamente a continuación los principios sobre los que se asienta[20]. Es más, desde la primera carta conservada de Spinoza, fechada en 1661, son enunciados y subrayados con fuerza los puntos esenciales de su desacuerdo con algunos principios fundamentales de la metafísica del francés[21]. El criticismo, o incluso el 'anti-cartesianismo' de Spinoza ha debido ser algo bien conocido por aquellos que de una forma u otra se han relacionado con el filósofo de Ámsterdam[22]. Creemos que todos estos textos, y los lugares en que su autor los inserta, son prueba suficiente de que el momento más eminentemente arquitectónico de su escritura es aquel en el que se entrega a una crítica potente de los principios fundamentales de la metafísica cartesiana. Estamos convencidos de que solo así puede comenzar a perfilarse la peculiar relación de crítica y ruptura total respecto del cartesianismo que se teje en la obra de nuestro autor. Por tanto, si algo define a esta en un primer acercamiento es un 'anticartesianismo' poco menos que omnipresente. Pues nuestra convicción es que los textos que acabamos de mencionar son prueba suficiente de que desde la lectura spinoziana de la obra de Descartes, esta no puede revelarse sino como la crónica de un rotundo fracaso. ¿De cuál?

El gran proyecto de Descartes ha consistido en la pretensión de pensar lo real desde la consideración de que la pregnancia del prin-

---

16 Cfr. *Eth.,* II, 48.
17 Cfr. *Eth.,* II, 49.
18 Cfr. *Eth.,* III, 2, sch.
19 Cfr. *Eth.,* III, praef.; V, praef.
20 Cfr. *Eth.,* III, praef.
21 Cfr. G., IV, págs. 7-9.
22 La idea es de Bernard Rousset: «L'anticartésianisme de Spinoza», recogido ahora en íd.: *L'immanence et le salut. Regards spinozistes,* París, Kimé, 2000, págs. 241-245. Cfr. págs. 241: «Dès la première lettre que nous ayons de lui, Spinoza indique à Oldenburg les points essentiels de son désaccord avec Descartes [...] on voit que ce sont des déssacords fondamentaux; qu'Oldenburg lui ait ainsi posé la question, prouve que son anticartésianisme était déjà bien connu...».

cipio de causalidad es absoluta; esto es, desde la consideración de una causalidad que se ha supuesto «total» y «eficiente»[23] —dicho proyecto ha consistido, pues, en la pretensión de que la totalidad de lo real, Dios incluido[24], es en principio, o de derecho, inteligible—. Y el proyecto de Spinoza, ciertamente, no es otro. Ahora bien, la reflexión cartesiana ha arrastrado una carga demasiado pesada: se ha visto acompañada de un uso inconfesado —por inconfesable— de ciertas categorías, de ciertos principios y de una cierta lógica propias de una tradición que el propio Descartes ha pretendido rechazar, o al menos desplazar; se ha visto acompañada de un uso y de una confianza precipitadas o poco reflexivas en un sentimiento de la libertad que no parece muy diferente del que, según Spinoza[25], los hombres, al margen de toda reflexión, experimentan inmediata, espontáneamente —y a partir de cuya aceptación ha pretendido el francés fundar algunos *topoi* fundamentales del sistema: la libertad de la voluntad, la posibilidad de la suspensión del juicio o la soberanía del alma sobre las pasiones y sobre el cuerpo al que en principio está unida, aunque en su obra nunca se sepa muy bien cómo. El racionalismo cartesiano se ha revelado, por tanto, como un racionalismo al que es preciso aplicar demasiadas restricciones. Pues lo cierto es que en muchos de sus textos —y especialmente en aquellos que Spinoza convoca críticamente— queda expresada con total nitidez la suposición de que el sistema de la necesidad causal ofrece algunos puntos ciegos; esto es, la suposición de que la racionalidad se topa constitutivamente con ciertos límites infranqueables. Y son estos lí-

---

[23] En efecto, Descartes instituye la causalidad sin reserva sobre todo lo que existe pensando a Dios como causa «eficiente y total» de todo lo que es: todo lo que es, por tanto, se halla sometido en la causación de su ser a la regla de la causalidad eficiente. Cfr. la carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630 (AT, I, 151-152) y las *Respuestas a las primeras Objeciones a las Meditaciones metafísicas* (AT, IX, 81-95).

[24] Si Descartes instituye la causalidad sobre todo lo que es, su principio debe aplicarse igualmente a Dios, que será pensado como *causa sui,* de manera que la noción de causa incausada queda despojada de todo sentido. Cfr. las *Respuestas a las primeras Objeciones a las Meditaciones metafísicas* (AT, IX, 86): «Mais certes la Lumière nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente, ou bien, si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a besoin; de sorte que si je pensais qu'aucune chose ne peut en quelque façon être, à l'égard de soi même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet, tant s'en faut que de là je voulusse conclure qu'il y a une première cause, qu'au contraire de cella-là même qu'on appellerait première, je rechercherai derechef la cause, et ainsi je ne viendrais jamais à une première».

[25] Cfr., por ejemplo, *Eth.,* I, apéndice; III, praef., etc.

mites, junto con los supuestos de los que dependen, lo que obliga a Spinoza a considerar el gran proyecto racionalista de Descartes como un proyecto fallido. Pondré un ejemplo que nos permitirá recorrer rápidamente la particularidad de la relación teórica entre ambos autores.

Descartes, como parece atestiguar de manera elíptica el propio Spinoza en el escolio 2 de *Eth.,* I, 33[26], ha propuesto una teoría de la voluntad y, por consiguiente, de la potencia de Dios, muy elaborada y avanzada respecto de las que en su época y en épocas anteriores han sido moneda corriente. Creo que Spinoza se refiere aquí a los textos del francés en los que este afirma que Dios crea, en virtud de un acto soberano de su voluntad, todo lo que es, incluidas las verdades eternas[27] o las leyes de la naturaleza. Lo cual significa que la omnipotencia de Dios, al igual que su libertad, es absoluta, al menos en el sentido de que todo lo que es no puede ser considerado sino como igualmente creado por Dios. El creacionismo divino que Descartes profundiza a partir de 1630 en toda su obra, se ofrece como una peculiar modulación de aquella teoría de la causalidad que pretende ser total y cuyo modelo único quiere ser el de la eficiencia: las verdades eternas son, como todo lo que es, criaturas de Dios; la creación es un acto único, y el único tipo de causalidad que exige el acto creador divino —afirma Descartes con insistencia— es el de la eficiencia[28]. Esta debería ser, por tanto, total, como total debería ser entonces, al menos de derecho, la inteligibilidad de lo real. Spinoza, a primera vista, no parece decir nada excesivamente alejado de lo que dice el francés. Sin embargo, no puede aceptar los principios que vertebran la reflexión cartesiana, ni, consiguientemente, acompañar a Descartes en las implicaciones que su teoría de la potencia o voluntad de Dios traerán al centro de la reflexión. Pues ese creacionismo divino del que Descartes parte va a dinamitar progresivamente su pretensión a propósito de la inteligibilidad de todo lo que es.

---

[26] Cfr. *Eth.,* I, 33, sch. 2, *ad fin.*

[27] Dicha teoría la ofrece Descartes en las cartas que escribe desde Ámsterdam al padre Marin Mersenne en la primavera de 1630 (15 de abril, 6 y 27 de mayo de 1630) (AT, I, 135-154). En ningún momento de su vida intelectual desmentirá o corregirá dicha teoría. Al contrario, será ella la que determinará todo su pensamiento posterior.

[28] «Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Ie vous répons que c'est *in eodem genere causae* qu'il a creé toutes choses, c'est à dire *vt efficiens & totalis causa*» (A. Merssene, 27 de mayo de 1630, en loc. cit., págs. 151-152).

En efecto, sostener que Dios crea las verdades eternas en virtud de un acto absoluto de su voluntad significa inmediatamente afirmar que la naturaleza o la voluntad de Dios, fundamento o causa del ser de todo lo que es, incluida la racionalidad misma, queda situada más allá —o sea, queda absolutamente despojada— de toda inteligibilidad[29]. Dios, en la obra toda de Descartes, debido a ese creacionismo voluntarista que comienza a desarrollar desde 1630, no puede ser pensado sino como principio trascendente a aquello que causa y fundamenta; en el cartesianismo, Dios no puede ser pensado como tal Dios sino en la medida en que escapa a toda comprensión, pues las verdades eternas, la racionalidad misma, es una «criatura», y, en cuanto tal, algo contingente[30] y exterior a Dios mismo. El orden de las verdades y el de las cosas podrían ser otros sin que ello implicase la necesidad de pensar la naturaleza divina de otra manera[31]. Spinoza no podrá aceptar esto bajo ningún concepto[32].

Sin embargo, la cosa no para aquí. Este voluntarismo creacionista cartesiano que determina la ininteligibilidad del principio de todo lo que es, impone como consecuencia casi inmediata la necesidad de recuperar un cierto pensamiento de la equivocidad y, con él, de la analogía —esto es, impone esa necesidad de que hablábamos hace un momento de recuperar cierta lógica propia de una tradición, la Escolástica, que Descartes ha pretendido rechazar o, al menos, desplazar[33]—. Analogía y equivocidad que van a blindar una concepción de la realidad en la que esta queda definida como algo absolutamente jerarquizado, contingente e imperfecto. Pues son esa equivocidad y analogía las que dirigen la construcción cartesiana de una teoría de la sustancia, en la primera parte de los *Principios de Filosofía,* determinada por su creacionismo voluntarista: Dios, única sustancia «en sentido propio», crea una multiplicidad de sustancias

---

[29] Véase, en especial, la carta del 27 de mayo de 1630, en loc. cit., págs. 151-154.

[30] Ibíd. Esta afirmación se repite a lo largo de toda la obra de Descartes. Cfr., por ejemplo, la carta latina a Arnauld del 29 de julio de 1648 (AT, V, 219-224), o las *Sextas respuestas a las Meditaciones metafísicas* (AT, IX, 236).

[31] «Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités? Et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde. Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence, que les autre créatures» (A Mersenne, 27 de mayo de 1630, AT, I, 152).

[32] De hecho, dará, no sin la ironía que caracteriza su escritura cada vez que lleva hasta el final la lógica propia de las posiciones de sus adversarios para refutarlas, que ello es un indicio claro de impiedad. Cfr. *Eth.,* I, 33, sch. 2.

[33] Cfr. *Les Principes de la Philosophie,* I, art. 51 (AT, IX-2, 47).

finitas, imperfectas, en cierta medida impotentes y que, por tanto, no existen necesariamente o cuya consistencia ontológica es incompleta[34], estableciéndose una suerte de jerarquización entre ellas en función de la mayor o menor semejanza que tengan respecto de su principio creador —esto es, en función de que esas sustancias «creadas» posean o no esa facultad cuyo papel en la metafísica de Descartes se hace protagonista de forma progresiva: la voluntad—. La equivocidad y la analogía le ofrecen así a Descartes el único medio a través del cual es posible conducir una luz natural constitutivamente condenada al fracaso en su pretensión de comprender ciertas regiones de la realidad y su principio[35].

Efectivamente, en la obra de Descartes la asunción de estos límites de la inteligibilidad de lo real se infiltra en prácticamente todos y cada uno de sus momentos. La consideración cartesiana de la potencia de Dios, vertebrada en una reflexión profunda, muy elaborada, sobre una voluntad absoluta en el sentido de absolutamente indeterminada en su principio, dirige con pulso firme la construcción de una teoría del hombre y del conocimiento en la que el protagonismo le es otorgado casi sin restricciones a una voluntad o libre albedrío formalmente idéntico a la voluntad de Dios[36]; esto es, incondicionado. Así, la causalidad eficiente se sigue mostrando en realidad impotente para dar cuenta de determinados momentos eminentemente arquitectónicos de la reflexión: será estéril, inoperante, o, cuando menos, extremadamente problemática, no solo en el momento de pensar a Dios como *causa sui*[37] y de todo lo que es (pues su voluntad no obedece a necesidad alguna: la instaura gratuitamente), sino también a la hora de forjar una teoría de la libertad del hombre, de las ideas y del juicio, o en el momento de consolidar una

---

[34] Ibíd., arts. 51-54 (AT, IX-2, 47-49).

[35] A. Mersenne, 27 de mayo de 1630: «[...] ie sçay que Dieu est Autheur de toutes choses, & que ces veritez sont quelque chose, & par consequent qu'il en est Autheur. Ie dis que ie le sçay, & non pas que ie le conçoy ny que ie le comprens; car on peut sçauoir que Dieu est infiny & tout-puissant, encore que nostre ame estant finie ne le puisse comprendre ny conceuoir; de mesme que nous pouuons bien toucher auec les mains vne montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions vn arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excedast point la grandeur de nos bras: car comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais pour sçauoir vne chose, il suffit de la toucher de la pensée» (AT, I, 152).

[36] Cfr. el final de la tercera *Meditación metafísica,* así como el comienzo de la cuarta (AT, IX, 38-46).

[37] Y de ello es clara muestra la totalidad de las *Respuestas a las primeras Objeciones,* planteadas por el escolástico Caterus (AT, IX, 81-95).

doctrina sobre la unión e interacción de alma y cuerpo o sobre el dominio de las pasiones. Pues todas ellas dependerán en la obra cartesiana de la aceptación de una voluntad (humana) que se supone formalmente idéntica a la de Dios; esto es, igualmente absoluta, desvinculada de hecho o de derecho de cualquier necesidad causal. Es decir, el sistema cartesiano, en prácticamente todos y cada uno de los lugares que recorre y que configura para su posteridad más inmediata, se ve constreñido a aceptar que hay zonas fundamentales de la realidad estructuralmente inaprehensibles para la razón; que hay zonas fundamentales de la realidad exteriores a la causalidad eficiente y, por ello mismo, a la inteligibilidad. Pues Descartes, efectivamente, ha puesto en el centro de las soluciones que ha ofrecido a los problemas que su propia reflexión ha planteado, un principio —la voluntad, sea la de Dios o la del hombre—, que no se halla sometido, por sí mismo, a necesidad alguna. Es decir, un principio fundamental que equivale a un exterior de la necesidad y que ha quedado instalado inamoviblemente en el corazón mismo del sistema. En la reflexión cartesiana sobre la necesidad causal, esta no puede aparecer sino como algo atestado de lagunas y de puntos ciegos. El saldo final de su inicial gran proyecto racionalista, ha sido un rotundo fracaso.

Por ello, no es extraño que la reflexión del francés se vea obligada desde el comienzo a admitir sin prueba esa voluntad, remitiéndose para ello a una experiencia más o menos vaga, única manera de hacer plausibles muchas de sus posiciones: la aceptación de un libre albedrío, la posibilidad de la suspensión del juicio, la efectividad de un supuesto imperio del alma sobre el cuerpo y sobre las pasiones, etc., escapan a toda crítica en el cartesianismo debido fundamentalmente a que, según el francés, tenemos de todo ello una experiencia inmediata. En efecto, Descartes es llevado a entregar la fundamentación de ciertos momentos esenciales de su reflexión a una suerte de experiencia inmediata y casi prerreflexiva que, a los ojos al menos de Spinoza, no parecerá muy distinta de aquella en virtud de la cual los hombres —así, en general— construyen espontáneamente, en función de su ignorancia constitutiva de la necesidad natural a que ellos mismos están sometidos, una concepción inadecuada de Dios, de la naturaleza y de sí mismos[38]. Y debido a estos mecanismos lógico-argumentativos que estructuran la metafísica de Descartes —el equivocismo y la remisión a la experiencia inmediata—, Spinoza no podrá dejar de percibir los rendimientos de esta tal vez como una

[38] Cfr. *Eth.,* I, apéndice; III, 2, sch., etc.

elaboración compleja, revestida de un cierto halo de sistematicidad y rigor filosóficos, de las posiciones propias y espontáneas de un conocimiento esencialmente imaginativo, inadecuado, no muy diferente del que espontáneamente elabora el sentido común del hombre en función de su constitutivo desconocimiento de la absoluta pregnancia de esa necesidad natural-causal que, según su propio sistema, todo lo atraviesa y que no es otra cosa que las leyes de la naturaleza de Dios mismo. Pues, desde una perspectiva plenamente spinozista, las posiciones de Descartes y las propias del sentido común no parecen obedecer a genealogías extremadamente diferentes. Por ello, definitivamente, el distanciamiento crítico de Spinoza, la inflexión o transformación que su sistema va a suponer respecto de la metafísica cartesiana —en definitiva, su 'anticartesianismo'— deben ser pensados, tal es nuestra convicción, como absolutamente radicales.

Pues bien, y aunque ello pueda parecer paradójico a primera vista, dicho 'anticartesianismo' se sigue de la especial manera como el holandés se apropia de algunos de los conceptos y axiomas que han organizado la reflexión del francés. En primer lugar, del rechazo de toda utilización equívoca y analógica de los conceptos que utiliza para construir su propio sistema, lo cual le compromete en un establecimiento sólido, inquebrantable, sin fisuras, de la lógica según la cual va a organizar algunas categorías esenciales que retoma o que se apropia del cartesianismo, redefiniéndolas así firme, profunda y, sobre todo, críticamente.

El primer y esencial momento del laborioso trabajo de reelaboración y transformación a que Spinoza se entrega consiste, en efecto, en el rechazo de la equivocidad y de la analogía que determinan la teoría cartesiana de la sustancia. Rechazo que posibilita la deducción rigurosa de las propiedades que pertenecen en exclusiva a esta (y que no podrán ya ser confundidas con sus atributos). Así es como podrá comenzar a hacerse plenamente inteligible la naturaleza de Dios: en un momento inicial[39], deduciendo las propiedades de la sustancia según un modelo de deducción matemático o geométrico que determinará la necesidad de rechazar absolutamente el universo categorial que ha construido Descartes al hilo de la teoría de la sustancia que ofrece en la primera parte de los *Principios de filosofía* y que se retroalimenta de su creacionismo voluntarista dotándose así de un

[39] Cfr. *Eth.,* I, 1-9.

contenido. Prácticamente todos los grandes pensadores del siglo xvii han pensado a Dios como sustancia; Descartes lo ha pensado como sustancia que crea otras sustancias a las cuales, por eso mismo, no les pueden ser atribuidas las mismas propiedades que califican la esencia de Dios y que, debido a ello, solo pueden ser consideradas como sustancias en un sentido meramente equívoco, estableciéndose entre ellas una jerarquización ontológica en función de su mayor o menor semejanza con la sustancia «en sentido propio». Pero, ciertamente, solo Spinoza ha pensado a Dios como sustancia única de todo lo que es[40]. Es decir, solo él ha pensado —solo él se ha dotado de una lógica que le ha permitido pensar— las relaciones entre Dios y sus «criaturas» como las relaciones que se establecen lógicamente entre una sustancia «en sentido propio» y sus modificaciones: como relaciones de inherencia y de implicación que deben ser comprendidas como necesaria inmanencia o interioridad de las modificaciones a la sustancia en que aquéllas son y en virtud de la cual son concebibles[41], y, recíprocamente, como necesaria inmanencia de esta a sus propias modificaciones[42]. Primer movimiento del gesto teórico fundamental mediante el cual se posiciona claramente nuestro autor frente al cartesianismo; primer movimiento con el que comienza a dotarse a la noción de sustancia, a la misma naturaleza de Dios, de una inteligibilidad propia y aprehensible por la luz natural del hombre; primer movimiento, en fin, que exige pensar de otra manera, consecuentemente, el acto creador divino. Esto es, la potencia de Dios.

Efectivamente, a partir de este momento, la reflexión se hace cargo de aquello que Descartes ha pensado como esencialmente ininteligible: la voluntad o potencia de Dios[43]. Spinoza lo hará identificando hasta el final, sean cuales sean las consecuencias que ello conlleve, esencia y potencia de Dios[44]. Identificación que, en principio, no tendría por qué aislar al sistema spinoziano, pero que de hecho lo hace en virtud de una operación que refuerza enérgicamente su posición anticartesiana. Tal identificación de esencia y potencia divinas será llevada a cabo pensando la existencia necesaria de Dios como potencia de existir. O sea, pensando la necesidad que según la gran filosofía del xvii vincula la esencia y la existencia de Dios de

---

40 *Eth.,* I, 14.
41 *Eth.,* I, 15.
42 *Eth.,* I, 25, cor.
43 A partir de *Eth.,* I, 16.
44 *Eth.,* I, 34.

una manera totalmente distinta, seguramente inaceptable para esa gran filosofía del Barroco: como necesidad de la potencia de Dios[45]. Esencia, existencia y potencia de Dios serán en la obra de Spinoza términos estrictamente sinónimos. Y esta manera de pensar la sustancia conducirá a nuestro autor a una manera del todo novedosa, inaudita, de pensar su potencia, es decir, la producción de todo lo que es. Pues lo decisivo aquí es que los conceptos a través de las cuales dicha producción —o dicha creación, por emplear el término tradicional y cartesiano— ha sido pensada deberán ser radicalmente reformulados. Los conceptos de necesidad, libertad y causalidad adquirirán una significación y unas virtualidades totalmente distintas, de manera que ya no tendrá ningún sentido hablar de la voluntad absoluta de Dios. Lo que se pensará será su potencia productiva.

Spinoza lleva a cabo esta tarea en tres movimientos fundamentales estrechamente vinculados entre sí y que determinan de manera decisiva su posición teórica propia y única. En primer lugar, según Spinoza, y solo según Spinoza, la potencia de Dios debe ser pensada según exactamente la misma lógica y las mismas categorías que han dado cuerpo a la reflexión sobre su existencia absolutamente necesaria. Por ello, si Descartes ha podido disociar las propiedades, por un lado, de la potencia de Dios y, por otro, las de su esencia y su existencia —pues estas, al contrario que aquella, son totalmente necesarias y actuales—, solo Spinoza identifica estrictamente esencia y potencia divinas identificando de manera igualmente estricta la existencia y la potencia de Dios[46]. Las propiedades de una serán inequívocamente las propiedades de la otra. La potencia de Dios no podrá ser pensada al margen de su actualidad absoluta[47]; no podrá ser pensada según categorías distintas de las que han vertebrado la reflexión acerca de la necesaria vinculación, en Dios, de esencia y existencia: necesidad, actualidad, eternidad e infinitud absolutas calificarán definitivamente también a la potencia —al acto creador, por emplear de nuevo la nomenclatura cartesiana— de Dios. Esta no podrá ser ya pensada como lo ha sido mayoritariamente en el XVII, como *potestas*[48]. Lo cual, a su vez, implica que el efecto, que la «criatura» de la potencia divina, la naturaleza en su conjunto, debe ser pensada según exactamente las mismas categorías de necesidad, eternidad,

---

[45] Cfr. *Eth.,* I, 11, sch.
[46] Cfr. *Eth.,* I, 34, dem., y 35.
[47] *Eth.,* I, 35.
[48] Cfr. *Eth.,* I, 17, sch., y II, 3, sch.

infinitud y perfección[49]. Esto es, implica que la naturaleza debe ser pensada recusando del todo el universo categorial que ha organizado la estructura del discurso voluntarista y creacionista, el universo conformado por las categorías de contingencia, posibilidad e imperfección[50]. Todo ello nos ofrece una nueva dimensión del ejercicio de transformación a que se entrega Spinoza respecto del horizonte filosófico común de la época moderna: si su fundador, Descartes, y con él la gran mayoría de quienes hacen filosofía sistemática en el XVII, no han podido pensar la potencia de Dios más que como *potestas* trascendente al mundo y, por ello, como algo esencialmente ininteligible —y, así, se han visto constreñidos a pensar la naturaleza y la razón como algo contingente, imperfecto y en cierta medida despojado de potencia propia—, solo Spinoza se ha dado los medios lógicos y conceptuales para pensar dicha potencia como inmanente al mundo, como la potencia misma de la naturaleza o de las cosas naturales, haciendo así de la potencia de Dios, esto es, de su esencia y de su existencia, algo plenamente inteligible al menos de derecho.

En efecto, y este es el segundo movimiento spinoziano de que hablábamos un poco más arriba, la inteligibilidad de la potencia de Dios pasa necesariamente por la comprensión del orden que esta sigue en su propio cumplimiento, del orden legaliforme según el cual se despliega. Pues el hecho de que la potencia divina sea, como su esencia y su existencia, absolutamente necesaria, actual, infinita e inmutable, no implica que todo sea producido inmediatamente, como de un plumazo[51]. Así, la teoría spinoziana de los modos infinitos de los atributos de la sustancia única sutura las distancias aparentemente insalvables, las presuntas zonas ciegas de ininteligibilidad, que parecen interponerse entre lo infinito y eterno —Dios mismo o sus atributos— y aquello que es finito y determinado —las cosas singulares—, pues la enseñanza fundamental de dicha teoría consiste en hacer comprensible la necesidad de que esa ley naturante en que según Spinoza consiste cada atributo divino[52] produzca necesaria, absoluta e inmediatamente el conjunto eterno, infinito e inmutable de las leyes en virtud de las cuales son inteligibles, se producen y se comportan, cuando existen, las cosas singulares, o sea, la infinidad de modificaciones de los atributos de Dios. Por ello, la consideración de este como sustancia única de todo lo que es, junto con la

---

[49] *Eth.,* I, 33.
[50] Cfr. *Eth.,* I, 33, sch. 1.
[51] Cfr. *Eth.,* I, 21-23.
[52] *Eth.,* I, 16, dem.

identificación de esencia, existencia y potencia divinas, conlleva la necesidad de pensar su potencia infinita como potencia infinita, regulada, de la naturaleza. Dios, esto es, las leyes de su naturaleza o potencia[53], ha de ser considerado, por una parte, como la condición de la inteligibilidad de sus modificaciones, y, por otra, y simultáneamente, pues ello es lo mismo, como la condición de su causación efectiva. Dicho de otra manera, la potencia de Dios es potencia infinita, sí, pero potencia o productividad infinita que, para poder cumplirse, produce inmediata y absolutamente el conjunto de leyes necesarias, eternas e inmutables en virtud del cual se produce y comporta todo lo que es. Lo cual, efectivamente, significa la absoluta naturalización de Dios —de su esencia, su existencia y su potencia—. Dios, naturaleza y potencia productiva son términos ya estrictamente sinónimos. La necesidad natural y racional expresada o vehiculada en el sistema de la causalidad natural no podrá conocer ninguna exterioridad, ninguna posibilidad de suspensión o derogación, sea de hecho o de derecho. Ningún exterior de la necesidad podrá darse sencillamente porque Dios mismo consiste en el despliegue legaliforme, inteligible de derecho, de dicha necesidad. Dios no es, por tanto, sino el sistema universal de la causalidad. El orden de la naturaleza es el que es —contrariamente a lo que ha sostenido Descartes— porque Dios es como es[54]. Así pues, no ya voluntad absoluta de Dios, sino Dios como potencia productiva que consiste en las leyes causales mismas que gobiernan su propio despliegue. Con este segundo movimiento Spinoza se instala casi definitivamente en las antípodas del cartesianismo. Pero queda por abrir un último camino.

La identificación spinoziana de esencia y potencia divinas se realiza mediante un tercer movimiento que la completa. Este desembocará en la definitiva ontologización de la potencia finita, es decir, de la potencia de las modificaciones finitas de la sustancia única. Las cosas finitas, las cosas «creadas», así, adquirirán una consistencia ontológica propia y completa. Este proceso es llevado a cabo mediante una reflexión sobre la esencia actual de las cosas singulares. La noción de esencia debe ser profundamente repensada.

Spinoza da aquí dos pasos fundamentales. En primer lugar, establece demostrativamente que nada existe en la naturaleza de cuya esencia no se siga algún efecto. Así culmina el *De Deo*. Toda cosa es,

---

[53] *Eth.,* I, 17.
[54] Cfr. *Eth.,* I, 33.

por el mero hecho de ser cosa, no solo efecto necesario de determinadas causas[55], sino también, y de manera fundamental, causa necesaria de determinados efectos[56]. El segundo paso parece entonces ir de suyo: puesto que las cosas singulares no son sino modificaciones de los atributos de Dios, las cosas no pueden ser sino modificaciones finitas pero irreductibles de la potencia divina. Lo cual significa que la potencia de las cosas singulares no es sino la potencia, fragmentaria pero ontológicamente consistente, de Dios. Toda cosa, por ser modificación de la esencia-potencia de Dios, es, como Dios mismo, productiva de efectos, y esa productividad que define en su esencia misma a las cosas singulares no será sino la productividad misma (si bien modificada) de Dios. Todo es, por tanto, fragmento o prolongación de la potencia divina. ¿Qué significa exactamente que las cosas singulares sean modificaciones finitas de la esencia-potencia de Dios? Que esta es, muy precisamente, la potencia de las cosas naturales; que la potencia de Dios se despliega también, propiamente, en —o, mejor, como— potencia de las cosas singulares.

Con este tercer movimiento, por tanto, se cierra la identificación de esencia y potencia divinas haciéndose dicha identificación plenamente inteligible. Y, simultáneamente, plenamente concreta: Dios existe necesariamente afectándose de una infinidad de maneras, produciéndose y reproduciéndose en todo lo que es[57]; todo lo que es, es necesaria autodeterminación de la sustancia, pues la sustancia, Dios, no puede producir —o sea, existir— sino modificándose a sí mismo, en el interior de sí mismo y en virtud de las leyes de su misma naturaleza. El vínculo entre la sustancia y sus modificaciones queda convertido en un vínculo en cierto modo analítico: la identificación de existencia, esencia y potencia divinas obliga a pensar las modificaciones de la sustancia como algo producido esencial y necesariamente; esto es, obliga a pensarlas como aquello que esta produce produciéndose a sí misma. Pensar la sustancia al margen de sus modificaciones no es, por tanto, pensarla adecuadamente. Puesto que Dios o la sustancia produce necesariamente todo lo que es —o sea, a sí misma y en el mismo sentido a sus modificaciones—, y puesto que su esencia y su existencia son estrictamente lo mismo que esa potencia productiva, Dios o la sustancia única existe necesariamente produciendo según esa misma necesidad todas las modifi-

[55] *Eth.,* I, 28.
[56] *Eth.,* I, 36.
[57] *Eth.,* I, 36, dem.

caciones que efectivamente pueden ser producidas[58], y reproduciéndose exactamente con la misma necesidad en todas y cada una de ellas, las cuales son, a su vez y esencialmente, efecto y causa de otras modificaciones. La teoría spinoziana de la causalidad es total; y lo es sin necesidad de abandonar la eficiencia. Por tanto, ni cartesiana creación continua —sino producción y productividad continua y continuamente sometida a leyes, esto es, necesaria y causal—, ni cartesiana indigencia esencial y existencial de las cosas, ni, mucho menos aún, indigencia ontológica de ciertas cosas a las que llamar «analógica» o «equívocamente» «sustancias creadas» y a las que conceder un rango mayor o menor en función de que posean o no una voluntad formalmente idéntica a la de su «creador». Las cosas, la naturaleza, la razón, no pueden ser ya pensadas ni como imperfectas, ni como contingentes, ni como capaces de sustraerse a esa causalidad que todo lo atraviesa.

Ahora bien, lo verdaderamente interesante para los propósitos que nos hemos señalado aquí es que las prolongaciones o los desarrollos de esta identificación de esencia y potencia divinas, de potencia de Dios y potencia de las cosas naturales, van a generar un espacio teórico único. A partir de dicha identificación, Spinoza podrá construir una teoría de las ideas y del juicio del todo ajena a la ofrecida por Descartes[59]; podrá pensar la potencia del alma y la del cuerpo como potencias idénticas, y así refutar enérgicamente las concepciones del hombre que consideran a este como un ser esencialmente bipolar y sustancial[60]; será capaz, en fin, de ofrecer una teoría de la esencia actual de las cosas, una teoría del *conatus,* en virtud de la cual el estatuto ontológico del hombre no pueda ser pensado ya como distinto del que poseen cualesquiera otras cosas singulares[61]; su voluntad será tematizada como expresión de esa potencia o afirmatividad intrínseca, de esa productividad necesariamente sometida a las leyes de la causación efectiva y eficiente, en que consiste la esencia actual de las cosas singulares, modificaciones de la sustancia única[62], redefiniendo con ello los conceptos de libertad, voluntad, contingencia y posibilidad. Esto es, redefiniendo definitivamente los conceptos que vertebran el horizonte inte-

---

[58] *Eth.,* I, 35.
[59] Cfr. *Eth.,* II, 48 y 49.
[60] Cfr. *Eth.,* III, 2, sch.
[61] Cfr. *Eth.,* III, praef.; IV, 4.
[62] Cfr. *Eth.,* III, 9, sch.

lectual en que se inscribe, y al que dota de una fundamentación nueva, el cartesianismo.

Por tanto, el espacio teórico que construye Spinoza es absolutamente extraño al que fundamenta y sistematiza Descartes, pues se construye crítica y explícitamente frente al que este ha inaugurado. Desde ese nuevo espacio, definitivamente, las soluciones que Descartes ha dado a los problemas que ha recorrido en su reflexión no pueden ser considerados sino como meras ficciones. Y solo desde dicho espacio se va a hacer posible pensar la tópica que ha recorrido la metafísica cartesiana ofreciendo una respuesta frontalmente divergente de las que ha ofrecido el francés. La crítica radical a que se entrega Spinoza supone, así pues, una transformación total del territorio dentro de cuyo horizonte se han desarrollado como naturalmente la ética, la antropología, la teoría del conocimiento y la ontología del siglo del Barroco. El spinozismo, por ello, se nos ofrece como un espacio esencialmente excluyente del que ha construido la reflexión cartesiana. Pero también como un espacio necesariamente excluido. Pues no cabe duda de que ese voluntarismo creacionista que construye y fundamenta Descartes constituye el universo más o menos común e irrebasable en que evoluciona la práctica totalidad de la gran filosofía del siglo xvii. Y ello al margen de los ejercicios de revisión, crítica, reformulación, etc., de las soluciones ofrecidas por el francés a que se entrega esa gran filosofía que no puede dejar de intervenir sobre los lugares que este ha puesto sobre la mesa. Solo así se explica que el spinozismo haya sido concebido casi de manera unánime como algo «monstruoso», como una suerte de camino que conduce necesaria e inevitablemente a esa aberración en que consisten el ateísmo y la impiedad en el siglo xvii[63]. Pues parte de unos principios que no pueden ser pensados en su siglo: depende, efectivamente, de una concepción de Dios y de su potencia en la que su nombre es perfectamente intercambiable por el de Naturaleza; en la que su acción misma no puede ser considerada como una suerte de creación operada en virtud de una voluntad soberana y libre o desvinculada; que impide conceder al hombre un rango ontológico distinto del que poseen cualesquiera otras cosas singulares; que hace imposible pensar la libertad como indeterminación de la voluntad. O, dicho inversamente, parte de unos principios que obligan a considerar dichas creación, voluntad y libertad como meras ficciones

[63] Sobre las reacciones que ha suscitado en su siglo la obra de Spinoza, véanse los escritos de Pierre Bayle sobre nuestro autor citados anteriormente.

forjadas por la ignorancia. El spinozismo, por tanto, se revela como un espacio teórico excluyente y excluido, como una suerte de artefacto intelectual que no parece pertenecer a su época.

De esta manera, si la metafísica de Descartes determina y da forma efectiva al horizonte de legibilidad de los grandes sistemas del siglo del Barroco, el lugar que ocupará en este la obra de Spinoza no podrá ser sino totalmente excéntrico: dicha obra se verá abocada, como efectivamente se ha visto, a la más rigurosa exclusión de aquel horizonte de legibilidad. El rendimiento fundamental del radical 'anticartesianismo' de Spinoza será, pues, su irrevocable exclusión. Pues, en definitiva, si Descartes constituye un momento inaugural del pensamiento, ello se debe no solo, o no principalmente, a que con él, como decíamos al comienzo, quedan inaugurados unos itinerarios nuevos para la filosofía. Se debe también —y tal vez sobre todo— a que con su obra se construye la forma de la imagen metafísica del mundo propia de su época. Así, el hecho de que la práctica totalidad de los autores del XVII hayan coincidido en el empleo de una metáfora —Dios actúa de manera semejante a un monarca absoluto[64]— para expresar el corazón de su propia ontología —metáfora esta, precisamente, con la que Descartes inicia en 1630 su reflexión sobre Dios y las verdades eternas[65]—, es bien elocuente sobre el carácter fundador y legitimador de la obra del francés[66]. Y el hecho de que una de las claves hermenéuticas más preciosas y explícitas que Spinoza entrega en la *Ethica* consista precisamente en prevenir a sus lectores contra la aceptación precipitada de semejante metáfora y de los mecanismos intelectuales que pone espontáneamente en marcha[67], es

---

[64] En el empleo de tal metáfora coinciden, por ejemplo, Hobbes *(Leviathan,* caps. XXX y XXXI), Leibniz *(Discours de métaphysique,* § XXXVI; *Monadologie,* §§ 85 y86), Gracián *(El Criticón,* I, 9), o Saavedra Fajardo *(Empresas políticas,* Empresa 18), autores todos ellos muy frecuentados por Spinoza.

[65] «Ne craignés point, ie vous prie, d'assurer & de publier par tout, que c'est Dieu qui a establi ces lois en la nature, ainsi qu'vn Roy establist des lois en son Royausme» (AT, I, 145).

[66] Uno de los rendimientos de la sociología conceptual de Carl Schmitt consistirá precisamente en responsabilizar a Descartes de configurar el universo intelectual de su tiempo por haber establecido a través de esta metáfora una armonía, una correspondencia total entre la estructura conceptual de la forma de organización política evidente en el momento (la monarquía) y la estructura de la imagen metafísica del mundo en su época. Cfr. Carl Schmitt, *Teología política I* (trad. española de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez), Madrid, Trotta, 2009, cap. 3, esp. págs. 43 y sigs.

[67] *Eth.,* II, 3, sch.: «[...] la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios, y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que

más elocuente aún respecto de la determinación del no-lugar que corresponde a su filosofía dentro del panorama de la cultura filosófica de su siglo. Esto es, nos indica claramente que el destino de un sistema empeñado en la crítica de la imagen metafísica de su época —en la sustitución de esta por otra, o en la mera destrucción de toda imagen de este tipo— no puede ser otro que el de la exclusión, el de la ilegibilidad más absoluta.

Por ello, y puesto que quizás nos hemos acercado a las razones por las cuales nuestro autor careció en su tiempo de un presente, desearía concluir estas páginas sustituyendo la pregunta por su 'anticartesianismo', de la que he partido, por estas otras: ¿es posible construir un porvenir para el pensamiento, y para el pensamiento actual, desde el excéntrico espacio teórico que ha construido Spinoza?, esto es, ¿tiene hoy un destino el spinozismo? Pues creo sinceramente que una de las tareas más urgentes para quienes hoy nos interesamos por su obra es tratar de responder a estas cuestiones.

Dios no existe. Por lo demás, si me pluguiera proseguir con este tema, podría mostrar también aquí que esa potencia que el vulgo se imagina haber en Dios no solo es humana (lo que muestra que Dios es concebido por el vulgo como un hombre, o a semejanza de un hombre), sino que implica además impotencia. Pero no quiero reiterar tantas veces el mismo discurso. Solo ruego al lector, una y otra vez, que sopese repetidamente lo que se ha dicho sobre este tema en la primera parte, desde la Proposición 16 hasta el final. Pues nadie podrá percibir rectamente lo que pretendo, a no ser que se guarde muy bien de confundir la potencia de Dios con la humana potencia, o derecho, de los reyes» (trad. de Vidal Peña).

Pufendorf y Spinoza. Inmanencia y derecho

Sergio E. Rojas Peralta

El desencuentro entre Pufendorf (1632-1694) y Spinoza (1632-1677) se inscribe en la *revolución jurídica* del siglo xvii después de Grocio y Hobbes, y a veces contra ellos. Desencuentro, porque aunque fueron plenamente contemporáneos, Spinoza no parece haber llegado a conocer la obra del jurista sajón[1]. Pufendorf no parece, por su cuenta, más que conocer el *TTP*, que ciertamente hizo época y fue muchas veces reeditado en vida de Spinoza[2]. Y si no pocos estudios han sido dedicados a la filosofía política e incluso al derecho en Spinoza[3], son raros aquellos que

---

[1] La cronología de las publicaciones de las obras de los autores es la siguiente: para Pufendorf: *Elementorum jurisprudentiæ universalis libri duo* (1660), *De statu Imperii Germanici ad Lælium fratrem dominum Trezolani* (1667, publicado bajo el pseudónimo de Severinus de Monzabano), *Dissertatio de Republica irregulari* (1668), *De jure naturæ et gentium libri octo* (1672), *De Officio hominis et civis libri duo* (1673).

Spinoza: *PPC* y *CM* (1663), *TTP* (1670), *Opera Póstuma* (1678).

De los libros de la biblioteca de Spinoza, se cuenta dos de Grocio (41= *Defensio fidei católica de satisfactione Christi,* 1617; 110 = *De imperio summarum potestatum circa sacra commentarius posthumus,* 1647), aunque no suele haber referencias explícitas a ninguno de los dos.

[2] Ver el artículo de Edwin Curley (1995): «Samuel Pufendorf (1632-1694) as a critic of Spinoza». Es el único estudio dedicado a la cuestión, que he podido encontrar.

[3] Para dar un ejemplo, Mugnier-Pollet (1976), Peña (1989) o más recientemente Ciccarelli (2003 y 2006) no hacen referencia a Pufendorf, aunque Grocio sí aparece.

hacen mención de dicho desencuentro. Los dos se inscriben en la proteiforme formación del nuevo Derecho Natural, pero las diferencias son tan notables como los puntos de encuentro. Si, como he señalado, la recepción de Pufendorf en Spinoza es nula, la de Spinoza en Pufendorf parece reducirse a dos breves pasajes en el *De jus naturæ et gentium* (solo II, ii, § 3 y luego III, iv, § 4) donde además Pufendorf reduce las citas a tres páginas del capítulo XVI del *Tactatus Theologico-Politicus* (XVI, §§ 2-3, G 189-190 y XVI, § 19, G 198), sin tan siquiera dar la referencia, como suele hacer con Hobbes o Cumberland[4]. Me interesa en particular la crítica de Pufendorf a Spinoza en relación con las eventuales consecuencias para la noción de praxis en Spinoza. Para ello consideraré tres factores: *a)* la relación entre ley natural y ley divina, *b)* las nociones de derecho y potencia y *c)* la función de la razón y praxis (uso de la razón). La tesis de fondo consiste en señalar la diferencia fundamental en las nociones de libertad y de praxis en Pufendorf y Spinoza.

La matriz teórica de ambos autores tiene un origen común. Por una parte, la herencia cartesiana de buscar una ciencia con bases claras y evidentes se encuentra acentuada por un recurso a la geometría como modelo de exposición y método de deducción[5]. La ciencia jurídica de Pufendorf está construida siguiendo a Euclides, a la manera de Hobbes y de Spinoza, y parcialmente contra Aristóteles[6]. Pufendorf intenta recuperar a Hobbes hasta donde le es posible, pero la filosofía de Spinoza parece estar ya muy lejana. Por otra parte, Spinoza y Pufendorf se pueden inscribir en una lectura *desteologizante* del Derecho, siguiendo a Grocio. Desde un cierto punto de vista, se trata de una «renaturalización» del Derecho[7]. La tradición jurídica del siglo XVII no parte de la noción de naturaleza en general, como lo hacía el

---

[4] Podría emitirse la conjetura según la cual Pufendorf, ni siquiera tuviese a mano el libro completo, sin embargo, las referencias a Spinoza son citas exactas y no de memoria.

[5] *DJNG* I, ii, § 2.

[6] *DJNG* I, ii, § 1.

[7] Un ejemplo de esto se puede encontrar en *DJNG* II, iii, § 3, cuando Pufendorf explica las razones por las cuales la Ley ordena sacrificar un toro que ha atacado a alguien. El objetivo no es «castigarlo» por sus «pecados», sino evitar ulteriores nuevos daños. La naturalización consiste tanto en Spinoza como en Pufendorf en dar un contenido racional a la ley y a la interpretación de las Escrituras *(DJNG* II, iii, § 3 y § 5).

Derecho Romano[8], sino de la especificidad de la naturaleza humana. El Derecho es propiamente humano y no atañe más que a las producciones humanas. El Derecho natural no es común a hombres y bestias. La distinción pufendorfiana entre *entia physica* y *entia moralia* da buena cuenta de esta diferencia. El Derecho entendido como ciencia jurídica radica pues en teorizar sobre los entes morales.

a) *Ley divina y ley humana*

Así la primera distinción, *creatio* e *impositio* («institución», siguiendo a Barbeyrac), tiene por objetivo crear dos campos de aplicación. El divino, autónomo, absolutamente libre. El humano, que es modal y no subsiste por sí. Es el vocabulario que emplea Pufendorf al principio de su obra. La moralidad de los entes consiste en ciertos modos, que los seres inteligentes adscriben a las cosas naturales o a los movimientos, en vistas a dirigir y restringir la libertad de las acciones voluntarias del hombre y para establecer cierto orden, cierta conveniencia y cierta belleza en la vida humana (I, i, § 3). Esta primera distinción introduce inmediatamente los criterios y los conceptos por los cuales el conflicto con Spinoza parece inevitable. Tanto la moralidad como el derecho se inscriben en la esfera humana, donde la razón y la voluntad estructuran el comportamiento. Solo el ser humano es capaz de entender y, en consecuencia, de seguir «una regla y el carácter obligatorio que comporta» (Goyard-Fabre, 1994, 73). La teoría pufendorfiana se funda en la razón, la voluntad y un tercer elemento que no posee el mismo peso en Hobbes y Spinoza, que es la obligación[9]. La ley no explica, sino que ordena, obliga. El recurso de Spinoza a una ley natural o divina consiste en establecer la necesidad[10] de los sucesos y los comportamientos, de tal suerte que se puede dar una explicación de ellos. En Pufendorf, la explicación parece reducirse al concepto mismo de ley y de su obediencia. En esto, Spinoza se parece más a Heráclito: incluso el ignorante obedece en su ignorancia a la naturaleza.

Dicho así, la ley obliga, según Spinoza, por su carácter necesario, de donde Spinoza despliega la noción de obediencia y piedad[11], mientras que la ley obliga según Pufendorf por su carácter impositi-

---

[8] *DJNG* II, iii, §§ 1-2.

[9] Ver *Ep.* 21, G131/AD199. *TTP* adnot. 34, G 264.

[10] Sobre el concepto de necesidad en Pufendorf, ver *DJNG* II, vi, § 1.

[11] *TTP* III, § 7, *E* IV.4c y IV.41 y sig. y *TP* II, § 21. Ver Matheron (1971, 149 y sigs.) y Rousset (1999a).

vo, por haber una autoridad superior que es reconocida y obedecida en cuanto tal[12]. Y según Pufendorf, la ley natural no puede deducirse, como lo hace Hobbes, solo del «principio de nuestra propia conservación» (II, iii, § 16), sino que se sigue de la sociabilidad[13] y del poder supremo de Dios.

Y si para Spinoza la piedad y la virtud no son más que el resultado de la concordancia con la ley, una forma de expresar la potencia y esencia singulares del individuo, para Pufendorf la honestidad y el bien preceden a la ley misma. Pufendorf trabaja con el esquema inverso de Spinoza, los valores constituyen la ley, no son el resultado de la potencia misma[14]. Hay que recordar que para Spinoza, lo bueno y lo útil son el resultado de la tendencia del individuo, de su *conatus* y de su deseo y no al contrario[15].

Pufendorf distingue entonces entre la ley que corresponde a los entes físicos y que explicaría sus movimientos, y la ley como regla, la cual se obedece o no, pero cuyo criterio no es la necesidad sino la obligación[16]. Spinoza por su parte niega que se pueda actuar *contra legem* o *contra naturam*. Incluso el vicioso y el criminal actúan conforme a la naturaleza[17]. Ni el pecado ni el crimen son algo positivo[18]. La ley humana para Spinoza no puede más que enunciar aquello que la razón aconseja para el aumento de la potencia individual y colectiva. Pufendorf insiste en que la ley es algo más que un consejo o precepto de la razón, que una convención y que un derecho[19]. La obligación legal instaura otro orden según el cual el ser humano se somete a una autoridad. El problema radica aquí en el

---

[12] Aquí la diferencia entre los dos pensadores parece remitir a la aceptación o al rechazo de la doctrina estoica del «alma universal». Ver Justo Lipsio, *Physiol. Stoic.* I, diss. viii y III, diss. viii, Séneca, *Epist.* LXXVI, CXXIV, Cicerón, *De finibus* III, xx y Diógenes Laercio, VII, § 129.

[13] *DJNG* II, iii, § 15. La controversia con Hobbes es el trasfondo de toda la exposición pufendorfiana sobre la naturaleza, el estado natural y la ley natural. Según el jurista sajón, el concepto hobbesiano es ambiguo. No hay ninguna naturaleza humana que no sea social por definición. La naturalidad del hombre no remite de ninguna manera a la naturaleza animal.

[14] Ver *DJNG* II, iii, § 10. Referencia a Gassendi, *Philosoph. Epicur. Syntagm.* III, xxiv-xxv (Cicerón, *De finibus,* I, xvi) y Lucrecio, *De rerum nat.* V, 115 y sigs.

[15] *E* III. 39 y sig. y IV.37s2.

[16] Ver *TTP* XVI, § 19 y *DJNG* III, iv, § 4.

[17] Se puede actuar sin saber que se rinde obediencia a Dios, pero no contra la naturaleza *(TTP* XVI, § 19 y *TP* II, § 6). Ver *Ep.* 21, G 127. La piedra no obedece menos a Dios que el hombre, y el hombre no obedece ni más ni mejor que la piedra por el hecho de poseer razón *(Ep.* 21, G128).

[18] *Ep.* 19, G 88 y *TP* II, § 6.

[19] *DJNG* I, vi, §§ 1-2.

modo de instauración de la autoridad y cuáles son los dispositivos por los cuales la autoridad obliga.

b) *Derecho y potencia*

De lo dicho anteriormente, se deduce claramente la oposición de las dos concepciones en lo tocante a las nociones de derecho y de potencia. Para Spinoza el derecho se concibe plenamente como la potencia del individuo[20], como expresión de la necesidad y de la existencia de Dios. El aumento de dicha potencia es el aumento de la libertad.

La distinción entre *entes físicos* y *entes morales* implica introducir una diferencia en el régimen legal, como si unos y otros estuviesen sometidos a leyes diferentes, los primeros exclusivamente a las leyes físicas, leyes que no se entenderían por naturales, y los segundos cuyas leyes serían jurídicas y morales, pero que conformarían el Derecho o las Leyes Naturales. Dicha distinción cuyo sentido radica en la posibilidad de atribuir los actos a los individuos está en la base de la racionalidad jurídica. El concepto de *imputatio* (imputación) define la moralidad de los actos[21] y consiste en su *forma,* en la forma de los actos. La *materia* del acto moral remite en cambio a lo que Pufendorf suele tratar como causas puramente mecánicas[22]. La noción de imputación es problemática porque no recusa la causalidad como fundamento, puesto que Pufendorf indica que toda acción sometida a un regla moral puede ser imputada a aquel de quien dependió la existencia o la no existencia[23]. La forma se sobrepone a la materia para atribuir la causa al agente. La imputación permite circunscribir la acción a la regla jurídica y en consecuencia solo se estima al ser humano, en cuanto agente voluntario y dotado de razón como objeto del derecho.

La correspondencia o equivalencia entre derecho y potencia en Spinoza es *superada* por esta noción de imputación. El aspecto material de las acciones morales podría corresponder a la causalidad y a la potencia en el sentido spinoziano. El aspecto formal carece de equivalente en la lectura spinozista de la causalidad. La noción de imputación puede remitir en Spinoza a la noción de juicio y de utilidad.

---

[20] *TP* II, §§ 3-4. Cfr. Courtois (1973). *TTP* XVI, G 190.

[21] *DJNG* I, v, § 1. Con la imputación encontramos el límite de la responsabilidad *(DJNG* I, v, §§ 8-9).

[22] Cfr. Hobbes, *De homine* IX, § 2. *DJNG* I, iv, §§ 2 y 3.

[23] Pufendorf remite a Cicerón *(Tusc.* III, 16, 34).

Toda valoración jurídica depende de la emergencia del derecho natural y de la ley. Ahora bien, hay un matiz que considerar y que ciertamente Pufendorf no hace respecto de Spinoza. Para este, el delito (el crimen) y el pecado no existen más que *post legem,* aparecen con la formulación de la ley. Pero esto no significa que el derecho natural no existe previamente. Spinoza insiste en la continuidad entre lo que se ha dado en llamar estado de naturaleza y el estado civil. La naturaleza patológica del ser humano no se modifica entre uno y otro. Su potencia individual no varía en naturaleza, aunque puede aumentar[24]. La causalidad no adquiere una valoración más que después de formulada la ley. El derecho precede en ese sentido a la ley, porque es la potencia por la cual individuo puede decirse causa de algo.

Pufendorf parece concordar en un primer momento con que el hecho de que no existe la honestidad por sí misma, sin acuerdo previo con la ley o la *institución* del Superior[25] *(impositio)*[26]. El derecho puede entenderse según Pufendorf como una completa libertad de actuar[27], con lo cual el derecho aparece con la ley y según la ley natural o instituida, pero no según la «ley física». Hay que recordar aquí que el Derecho Natural se constituye a partir de la distinción dentro de la naturaleza entre bestias y humanos, y solo los últimos son objeto de la ley natural. La nueva concepción de la naturaleza en el siglo XVII se reduce a la naturaleza humana, excluyendo de la ecuación al resto.

Antes de pasar a la crítica de Pufendorf, agreguemos otro elemento de análisis, concerniente a la noción de libertad y de entendimiento. Pufendorf considera el entendimiento como aquello que nos distingue de las bestias[28]. El entendimiento se presenta bajo dos facultades, una que es natural y que presenta el objeto a la voluntad, descubre la conveniencia o inconveniencia de la cosa, el bien o el mal, y que es la facultad de percibir. La otra, la facultad de juzgar, que después del examen del bien y el mal, decide sobre la acción, «regula el tiempo y la manera de la acción, y determina además los medios más adecuados para alcanzar el fin propuesto»[29]. Agrega que «no se desea más que lo que se conoce» *(ignoti nullo cupido)*. De

---

[24] *TTP* V, § 7.
[25] *DJNG* I, ii, § 6.
[26] *DJNG* I, i, § 4.
[27] *DJNG* I, vi, § 3.
[28] *DJNG* I, iii, § 1.
[29] *DJNG* I, iii, § 1.

la misma manera, la voluntad se compone de dos facultades subalternas, la espontaneidad y la libertad: en la primera, la voluntad actúa por su propio movimiento; en la segunda, la voluntad es concebida como pudiendo actuar o no actuar. La libertad se funda en la facultad de elegir o libertad de contrariedad *(libertas contrarietatis, seu specificationis)* y en la de elegir o rechazar una cosa *(libertas contradictionis, seu exercitii).* Pufendorf defiende además el libre arbitrio y critica a aquellos que lo niegan, y los presenta como aquellos que «no pueden evitar hacer de Dios el autor de todos los crímenes»[30]. Va en el mismo sentido que Blijenbergh sondeaba y criticaba a Spinoza[31].

Por su parte, Spinoza no distingue entre entendimiento y voluntad[32]. La libertad no consiste en la elección entre las cosas necesarias, sino en la necesidad misma con la cual se actúa.

c) *Uso de la razón: teoría y praxis. La crítica de Pufendorf a Spinoza*

La crítica de Pufendorf concierne tres puntos de la filosofía de Spinoza: [1] la cuestión de la falta de jerarquía de los entes, [2] a la cual se agrega el valor secundario del uso de la razón en el ser humano, [3] la potencia de los individuos y de la naturaleza y [4] la revelación divina y el conocimiento de la ley.

[1] La jerarquía de los entes

La primera crítica concierne la ausencia de una jerarquía ontológica. Aunque Spinoza se puede inscribir en el movimiento de laicización de la Modernidad, tal y como lo describe Cassirer, su posición es anti-antropomórfica. Spinoza reduce, como en una revolución copernicana, el lugar del ser humano al de simple criatura, una más entre las demás. Los intereses del ser humano deben ser considerados en consecuencia a su escala y según su escala. La misma apreciación vale para el análisis axiológico.

Los valores son producciones humanas, sociales e históricas cuyo sentido se agota en la escala humana de la cual ni trasciende ni sirve para valorar el resto de las producciones divinas. Dicho de otro modo, todo juicio humano no dice nada de las cosas más que respecto de la condición humana. En consecuencia, la supresión del antropomorfismo en la relación con Dios o con la naturaleza implica la supresión del antropomorfismo como exclusivo y preferencial

---

[30] *DJNG* I, iv, § 3.
[31] *Ep.* 20.
[32] *E* II.49c.

punto de vista de análisis. Si la potencia y el derecho no expresan más que la esencia singular de los individuos, todos los individuos poseen un grado de potencia por la cual existen. Dichas nociones de potencia y de derecho hacen que todas las criaturas sean equivalentes.

Pufendorf pone como primera objeción en su lectura[33] la ausencia de distinción entre las bestias y el ser humano. No repara en que la noción de derecho en Spinoza es «material» o «materialista», puesto que considera impropio el significado que Spinoza le atribuye a «derecho»[34]: el derecho —de actuar, agrega Pufendorf— solo puede corresponder al ser humano en la medida en que es la inteligencia la que determina el derecho. Asimismo, Pufendorf critica en Spinoza en el hecho de no ver que el Estado de Naturaleza supone el uso de la razón. Así, la naturaleza entre uno y otro no solo no coinciden sino que en Pufendorf la naturaleza ya ni siquiera remite al mundo animado en general. La jerarquía entre entes físicos y entes morales tiene por objeto sacar de la ecuación a los entes físicos y las formas *determinísticas* (les que Pufendorf denomina *espontáneas)* que introducen en la valoración jurídica.

La imputación solo atiende al uso de la razón, por lo cual la acción en el sentido pufendorfiano se reduce a la acción moral. Por otra parte, Pufendorf intenta reducir la definición hobbesiana y spinoziana del *conatus,* que es leído como un derecho a todas las cosas, y no como un principio de conservación, de resistencia y de expansión del individuo. Pufendorf insiste en múltiples ocasiones en que la libertad absoluta no conviene al ser humano, aunque es incapaz de aclarar exactamente por qué, mientras que Spinoza indica que es imposible que el ser humano ejerza la libertad absoluta que implicaría una potencia absoluta.

[2] El uso de la razón

Así el uso de la razón define tanto la naturaleza como la legalidad. Mientras Pufendorf realiza un proceso de reducción y adaptación de la naturaleza a la legalidad, Spinoza amplía la *juricidad* a

---

[33] Es curioso que de la lectura o de la cita de un solo capítulo del *TTP,* Pufendorf logre extraer algunas conclusiones que conciernen el conjunto de la filosofía de Spinoza. La pregunta que queda por responder es por qué Pufendorf solo cita el capítulo XVI del *TTP* o si, por el contrario, era el único capítulo del *TTP* con el que contaba.

[34] *DJNG* II, ii, § 3. Ver las definiciones que da Pufendorf de derecho, *DJNG* I, vi, §§ 1-4.

toda la naturaleza. Pufendorf parte, pues, del imperio de la razón como imperio de lo humano. Critica la posición que desempeña tanto el *conatus* como el deseo, crítica que abarca la posición de Hobbes[35]. No es, entonces, ni el *conatus* ni el deseo lo que definen al ser humano. La esencia del ser humano radica en el uso de la razón y de la elección[36]. Introduce la intención perfecta o plena y la intención imperfecta, la privación, etc.

Ahora bien, Pufendorf no identifica la ley y la razón. Esta aclaración viene como observación y objeción a la noción de derecho de Spinoza. Si Spinoza considera el derecho como determinado por los deseos y por la potencia (exterior), el uso de la razón no es más determinante de la conducta humana que su ausencia. El corolario de esta tesis de Spinoza es que el derecho puede ser ejercido tanto racionalmente como irracionalmente.

En esta crítica se ve la diferencia en el uso del método geométrico en los dos autores. Spinoza busca, como tantas veces lo indica, explicar y comprender al ser humano, y no satirizarlo ni idealizarlo. La intención de Pufendorf es menos clara, pues aunque trata de crear una ciencia jurídica, casi en el sentido de una *Rechtwissenschaft* o una *Rechtlehre,* el objeto de su estudio no es tanto el ser humano sino el sistema jurídico en cuanto tal[37]. El sistema es —debe ser— racional, lo cual implica dotar de racionalidad a los agentes del sistema. Para Spinoza, los «agentes» no son racionales. Habría incluso que añadir que si los seres humanos fuéramos racionales, no se necesitaría de ley alguna[38], pues conducidos todos por la razón, no solo seríamos libres, sino que toda elección sería hecha conforme a la utilidad tanto del individuo como de la colectividad, es decir, conforme aquello que acrecienta la potencia del conjunto y de las partes. La ley es un elemento absolutamente exterior y que funge como precepto de la razón para guiar al ser humano. La obediencia procura una vida mejor, incluso la salvación como la concibe Spinoza en el *TTP, hic et nunc*[39].

Aquí parece que la racionalidad que se inscribe en la ley viene a suplir no la irracionalidad del ser humano, dicho en términos spino-

---

[35] *DJNG* II, ii, § 3. Ver Hobbes, *De cive* I, § 7.

[36] En esto sigue Pufendorf a Grocio *(Meletius* I, §9: ζῶον λόγικον καὶ προαιρεστικόν, como en Arist. *Pol.* I, 2, 1253a y *Eth. Nic.* III, 4, 1111b12). Ver *DJNG* I, iv, § 1.

[37] Pufendorf puede ser leído como una de las bases del formalismo kelseniano.

[38] Ver *TP* II, § 5.

[39] Ver *TTP* III, § 6, G 48-49.

zianos, sino la ignorancia del ser humano. El tema de fondo es en realidad la infancia[40] y la cuestión tutelar. Spinoza indica que Moisés guía al pueblo judío como a un niño, que le da reglas para que se guíe y salga de la infancia[41]. El criterio que introduce Pufendorf —y que Spinoza también considera y sigue[42]— es el principio jurídico del Derecho Romano *neminem lædere* (Justiniano), «no hacer daño a nadie». Si no se puede seguir la ley, las leyes de la razón, debe seguirse entonces el principio (que no es enunciado como tal) de no dañar a nadie. Habría que dedicar más tiempo a la función argumentativa que tiene la infancia en ambos autores. La infancia es para Pufendorf[43] origen de incapacidad e ignorancia, y aunque en Spinoza no se puede concluir *grosso modo* de una manera similar, la infancia consiste en un grado menor de potencia y de dominio de sí, pero que no se distingue de ciertos casos de «delirio» en los adultos. La infancia implica, pues, una menor potencia tanto en el cuerpo como en la mente. En el análisis propuesto por Pufendorf la infancia no ofrece mayor obstáculo a su interpretación de la ley, porque, según su decir, a esa edad se carece de poder suficiente para producir daño alguno («la naturaleza dota de muy poca fuerza a los niños»). ¿Es entonces la potencia («fuerza») o es la razón la que «define» al ser humano?

[3] la potencia de los individuos y de la naturaleza

Un tercer elemento en la crítica de Pufendorf a Spinoza es la relación entre la Naturaleza y los individuos. Pufendorf cita el siguiente pasaje del *TTP* (XVI, § 2, G 189):

> Pero es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su potencia. En efecto, la potencia de la naturaleza es la misma potencia de Dios, que tiene el máximo derecho a todo.

Aquí Pufendorf es menos claro, y la duda se evidencia al formular dos hipótesis para comprender dicho pasaje: o bien la naturaleza considerada absolutamente es Dios con sus criaturas, o bien la natu-

---

[40] Ver Zourabichvili (2002).

[41] *TTP* II, § 15 & XIII, § 5.

[42] Ver *E* IV.45s2 *(...absque ulterius damnoque uti potest), TTP* XVI, § 5, G 191 & XVI, § 14, G 196, XVI, § 19, G 198, y especialmente XIX, § 11, G 232.

[43] *DJNG* II, ii, § 3.

raleza es el conjunto de todas las criaturas en oposición a Dios. En el caso de la primera hipótesis, Pufendorf concuerda con Spinoza debido al derecho soberano de Dios sobre sus criaturas. En el caso de la segunda hipótesis, Pufendorf niega que la potencia de la naturaleza pueda ser idéntica a la de Dios. Hay que recordar que Pufendorf escribe estas palabras antes de la aparición de las *Opera Posthuma,* que contienen la *Ética* y la correspondencia, por lo cual no puede tener acceso a la distinción entre naturaleza naturante y naturaleza naturada. Pufendorf, sin embargo, toma el camino de la segunda hipótesis sin indicar por qué desecha la primera, que, aunque inexacta respecto de la filosofía de Spinoza, es de las dos hipótesis la que más se acerca. La segunda hipótesis corresponde mejor con una lectura jerarquizante de los entes, primero Dios, luego el hombre y finalmente las bestias. La naturaleza, dice Pufendorf, no agota la potencia del Ser Infinito.

Por otra parte, Pufendorf deduce incorrectamente la potencia individual[44]. Spinoza escribe:

> Pero, como la potencia universal de toda la naturaleza no es nada más que la potencia de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su potencia determinada[45].

De esta cita, Pufendorf concluye que como la potencia de la naturaleza es la potencia de todos los individuos, cada individuo tiene una potencia absoluta y por tanto derecho absoluto sobre todas las cosas. No es necesario subrayar que Pufendorf confunde aquí un derecho a todo lo que puede con un derecho a todo, es decir, entre una potencia finita en su máxima expresión y una potencia absoluta. Por otra parte, cree leer la justificación de cualquier acto.

[4] la revelación divina y el conocimiento de la ley

La última crítica concierne la relación entre el Estado Natural y la religión[46]. Como en los pasajes anteriores, Pufendorf ubica su crítica contra Spinoza como la posición más radical del «hobbesia-

---

[44] Ver Curley (1995). Matheron (1984, 76-79) examina la construcción de los derechos y de la potencia individuales en Spinoza respecto de Grocio tanto en este pasaje del *TTP* como en *TP* II, §§ 2-4.

[45] *TTP* XVI, § 2, G 189.

[46] *DJNG* III, iv, § 4.

nismo». El «sentimiento de Hobbes», como lo llama Pufendorf, consiste en poner el ateismo como una simple falta de imprudencia o de ignorancia[47].

Según Pufendorf, dentro de las obligaciones, que distingue entre naturales y accesorias (adventicias o contraídas por algún acto humano), las naturales conciernen la relación entre el ser humano y Dios, en razón de lo cual, el no reconocimiento de dichas obligaciones definen el ateismo.

Ahora bien, Pufendorf reprocha a Spinoza el que este sitúe el estado natural antes, por naturaleza y cronológicamente, de la religión, razón por la cual, dice Spinoza, «antes de la revelación, nadie sabe que está obligado de algún modo a obedecer a Dios; más aún, nadie puede llegar a saber por razón alguna, sino solo recibirlo de una revelación confirmada con signos»[48]. Hubiese sido superfluo, continúa Spinoza, hacer un pacto entre Dios y los seres humanos, si estos tuviesen conocimiento del derecho divino.

Pufendorf dice que por la sola razón, el ser humano está obligado a practicar los deberes de la religión natural, puesto que Dios lo creó en cuanto animal racional. Concluye Pufendorf invirtiendo los términos de Spinoza, al decir que para sostener una tal tesis, «es necesario suponer que en el estado natural, los hombres no saben de la existencia de Dios». Pufendorf sostiene su argumentación ignorando la tesis spinozista según la cual, la naturaleza humana es fundamentalmente afectiva, es decir, en función del deseo y no de la sola razón. De hecho, la naturaleza afectiva del ser humano no cambia en el paso del estado natural al Estado Civil, pues este no significa en ninguna medida una mayor racionalidad. La diferencia radica, insiste Spinoza[49], no en la noción de estado natural sino en la de derecho natural, que Dios conservó. En efecto, si hay racionalidad en uno u otro estado, esta no consiste más que en lo más útil y lo más necesario para su salvación *(utilius et ad salutem necessarium)*. Por otra parte, no toma en cuenta Pufendorf el hecho que para Spinoza el individuo no puede no seguir las leyes de Dios o de la naturaleza, en cuanto estas son necesarias. Las leyes no implican una obligación fundada en el reconocimiento de una autoridad, sino en la causalidad misma, tesis a la cual Pufendorf tiene acceso en los primeros capítulos del *TTP,* donde Spinoza analiza la cuestión de los milagros. Las «causas puramente mecánicas», como las

---

[47] Hobbes, *De Cive* XIV, § 19 & XV, § 2.
[48] *TTP* XVI, § 19, G 198.
[49] *TTP* XVI, § 20, G 198.

llama Pufendorf, son la consecuencia natural de proponer una causalidad necesaria: el individuo está determinado y está determinado a operar, por lo cual la necesidad está por encima de las obligaciones naturales.

Dichas obligaciones naturales están fundadas en la ley natural[50], pero su concepto implica un carácter extrínseco, puesto que requiere la existencia de una autoridad externa y su consiguiente reconocimiento. Hay que agregar que las obligaciones naturales actúan inmediatamente sobre la conciencia[51]. Al seguir Pufendorf la hipótesis de oponer Dios y las criaturas, pone a Dios como una autoridad extrínseca y superior. Dicha posición parece implicar un problema, que Spinoza suele señalar en varias oportunidades: si la praxis concuerda con la teoría *(praxis cum theoria)*[52-53], ¿qué sentido tiene proponer un concepto de obligación que no concuerda con la necesidad y que por otra parte no obliga? Si dicha obligación puede no seguirse, lo cual ocurre en el caso del pecado y del crimen, la obligación natural se constituye como un modelo trascendental de ley. La ley obliga en el caso de Pufendorf no por un carácter racional intrínseco, y la obligación civil se calca sobre la natural, pero una vez alcanzada la edad de la razón no se justifica la ignorancia del Derecho Natural. Pufendorf presenta escindida la razón de la ley, y la ley natural de la civil, de suerte que la ley natural es efectivamente trascendental respecto tanto de la razón como de la ley civil.

BIBLIOGRAFÍA

Balibar, Etienne (1985), *«Jus, Pactum, Lex»: Sur la constitution du sujet dans le «Traité Théologico-Politique. Studia Spinozana»,* 1, 105-142.

Bernardi, Bruno (2007), *Le principe d'obligation. Sur une aporie de la modernité politique,* París, Vrin/Éd.EHESS.

Breton, Stanislas (1973), «Les fondements théologiques du droit chez Spinoza», *Archives de Philosophie du Droit,* XVIII, 93-105.

---

[50] *DJNG* III, iv, § 6.

[51] *DJNG* III, iv, § 6.

[52] *TP* VIII, § 5.

[53] Si la praxis no concuerda con la teoría, que sería la hipótesis débil, se reintroduce la ignorancia o el desconocimiento (la imaginación en cuanto fuente del error), por lo cual el pecado o el delito no son sino resultado de un problema de cálculo, es decir, el resultado de un conocimiento inadecuado. La ley que define lo bueno o lo malo, no resulta más que de la racionalidad que procura un aumento de potencia de individuo.

CICCARELLI, Roberto (2003), *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza,* Roma, Carocci.
— (2006), *Immanenza e politica in Spinoza,* Roma, Aracne.
COURTOIS, Gérard (1973), «Le "Jus sive Potentia" spinoziste», *Archives de Philosophie du Droit,* XVIII, 341-364.
— (1980), «La loi chez Spinoza et saint Thomas d'Aquin», *Archives de Philosophie du Droit,* XXV, 159-189.
CURLEY, Edwin (1995), «Samuel Pufendorf (1632-1694) as a critic of Spinoza», en Paolo Cristofolini (ed.) (1995), *The Spinozistic Heresy. The debate on the «Tractatus Theologico-Politicus», 1670-1677 of Benedictus de Spinoza,* Ámsterdam & Maarsen, APA-Holland University Press, 89-96.
DUFOUR, Alfred (1991), *Droits de l'homme Droit naturel et Histoire. Droit, individu et pouvoir de l'École du Droit naturel à l'École du Droit historique,* París, PUF.
GOYARD-FABRE, Simone (2002), *Les embarras philosophiques du Droit Naturel,* París, Vrin.
— (1994), *Pufendorf et le droit naturel,* París, PUF.
GROCIO, Hugo (2005), *Le droit de la guerre et de la paix,* trad. P. Pradier-Fodéré, ed. D. Alland y S. Goyard-Fabre, París, PUF.
— (1991), *Meletius,* trad. J. Lagrée, en *La raison ardante,* París, Vrin.
— (1751), *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées* (trad. Barbeyrac), Londres.
— (1652), *Annales et Histoires des troubles du Pays-Bas,* Ámsterdam, Jean Blaev.
HEGEL, G. W. F (1985), *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* cours de 1825-1826, trad. P. Garniron, tome 6: *La philosophie moderne,* París, Vrin.
HOBBES, Thomas (1971), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile,* trad. F. Tricaud, París, Sirey.
— (1982), *Le citoyen ou les fondements de la politique,* trad. S. Sorbière, introd. y notas de S. Goyard-Fabre, París, GF Flammarion.
— (1988), *Court traité des premiers principes,* ed. y trad. J. Bernhardt, París, PUF.
LAGRÉE, Jacqueline (1991), *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle* (suivi de Hugo Grotius*, Meletius),* París, Vrin.
LAZZERI, Christian (1987), «L'économique et le politique chez Hobbes et Spinoza», *Studia Spinozana,* 3, 175-226.
— (1998), *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes,* París, PUF.
MATHERON, A. (1984), «Spinoza et la problématique juridique de Grotius», *Philosophie,* 4, 69-89.
— (1985), «Le "droit du plus fort": Hobbes contre Spinoza», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* 2, 149-176.
— (1986), *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (Etudes sur Spinoza),* París, Vrin.

Matheron, A. (1988), *Individu et communauté chez Spinoza* (1969), París, Minuit.
Montag, Warren (1999), *Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries,* Londres/Nueva York, Verso.
Moreau, Pierre-François (1994), *Spinoza. L'expérience et l'éternité,* París, PUF.
Mugnier-Pollet, Lucien (1976), *La philosophie politique de Spinoza,* París, Vrin.
Osamu Ueno (1991), «Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes "le reste"», *Cahiers Spinoza,* 6, 269-296.
Peña, E., J. (1989), *La filosofía política de Espinosa,* Valladolid, Universidad de Valladolid.
Peña, G., V. (1974), *El materialismo de Spinoza,* Madrid, Revista de Occidente.
Pufendorf, Samuel (1987), *Le droit de la nature et des gens,* trad. J. Barbeyrac y ed. de Bâle, 1732 (ed. d'Amsterdam, 1706)[54], Caen, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen.
— *Les devoirs de l'homme, et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle,* trad. J. Barbeyracy ed. d'Amsterdam, 1707.
Robinet, A. (1981), «Theoria et Praxis chez Spinoza et Leibniz», *Studia leibnitiana supplementa,* vol. XX, Bd. II *(Theoria cum praxi. Spinoza),* 20-30.
Sève, René (1989), *Leibniz et l'École moderne du droit naturel,* París, PUF.
Spinoza, B. (1993), *Éthique,* trad. R. Misrahi, 2.ª ed., París, PUF.
— (1999), *Œuvres,* vol. III: *Traité théologique-politique,* ed. F. Akkerman y trad. J. Lagrée y P.-F. Moreau, París, PUF.
— (2005), *Œuvres,* vol. V: *Traité politique,* ed. O. Proietti, trad. C. Ramond y notas de P.-F. Moreau y A. Matheron, París, PUF.
Tosel, A. (1984), *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le «Traité Théologico-Politique»,* París, Aubier.
— (1994), *Du matérialisme de Spinoza,* París, Kimé.
— (2008), *Spinoza ou l'autre (in)finitude,* París, L'Harmattan.
Zarka, Yves Charles (1995), «Individu, personne et sujet dans les doctrines du droit natural au xvii[e] siècle», en Gian Mario Cazzaniga e Yves Charles Zarka (dirs.) (1995), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine,* Pise/París, Edizioni ETS-Vrin, vol. II, 241-256.
Zourabichvili, François (2002), *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté,* París, PUF.

[54] Hay variantes de traducción entre ambas ediciones.

ICONOGRAFÍA

Un retrato de Spinoza pintado por Sorolla

José Javier Campos Bueno

Agradecimientos: Al Seminario Spinoza. A Carmen Hernández-Pinzón Moreno, *Representante de los Herederos de Juan Ramón Jiménez,* Madrid; a la *Sala Zenobia-JRJ de la Universidad de Puerto Rico* y a Rocío Bejarano Álvarez y Teresa Rodríguez Domínguez *del Centro de Estudios Juanramonianos, Fundación Juan Ramón Jiménez,* Moguer (Huelva) por haberme facilitado el texto manuscrito de Juan Ramón Jiménez.

EL PATRIMONIO ARTÍSTICO DE LA COMPLUTENSE

La Universidad Complutense cuenta con un patrimonio artístico nada desdeñable que es el mejor testimonio de una larga tradición que se remonta, al menos, a los tiempos del Cardenal Cisneros. Desde entonces la Complutense como institución académica no ha sido ajena a la propia historia de España. A lo largo de la historia los españoles hemos pasado por situaciones difíciles que han propiciado ocasiones en las que nuestro patrimonio nacional se vio expuesto a situaciones de desidia y abandono. En este contexto cabe entender la alarma que se produjo en la institución complutense a comienzos de los años 80 del siglo pasado. Un profesor dio a las autoridades

académicas la noticia de que un Sorolla perteneciente a la colección iba a salir a subasta en el extranjero. La noticia era falsa pero sirvió para que la universidad acometiera con urgencia la labor de revisar y actualizar el inventario existente de sus fondos artísticos. La tarea que se llevó a cabo bajo la dirección y supervisión de Julia Irigoyen.

El trabajo resultó fructífero, permitió recuperar obras perdidas y constatar el extravío de otras pocas. Finalmente culminó con la publicación de un catálogo que muestra los diversos modos en que las obras han llegado a la institución a partir del fondo inicial de la universidad cisneriana y de sus colegios alcalaínos (Universidad Complutense de Madrid,1989). Dentro de esta colección una aportación notable proviene de la Fundación Luis Simarro, creada poco antes de la Guerra Civil por quien fue catedrático de Psicología Experimental, y notable masón, en la entonces llamada Universidad Central. Tras la guerra la administración de todo el patrimonio de esta Fundación, bajo sospecha por la condición masónica de su fundador, se adjudicó a la Universidad de Madrid. De ahí provienen las obras de Sorolla del fondo complutense, entre las que destaca el *Retrato del Dr. Simarro tras el microscopio* (inventario núm. 792).

Veinte años después de la realización del catálogo, en el año 2009, la Universidad Complutense anunció que un retrato de autor anónimo tenía autoría reconocible. Un retrato de la colección, con el número de inventario núm. 339, que se encontraba en un almacén de la Facultad de Filosofía, había sido pintado por Sorolla. Se había localizado el retrato del filósofo Baruch Spinoza que Sorolla pintó por encargo de Simarro hacia el cambio de siglo, por las mismas fechas en que Simarro obtuvo la cátedra de Psicología Experimental.

Se trata de un retrato idealizado del filósofo realizado a partir de una fotografía de un cuadro antiguo que Simarro le habría facilitado al pintor. Julia Irigoyen, museóloga y responsable del patrimonio artístico de la Universidad Complutense, contemplando el retrato del filósofo, de autor desconocido, a la vista del trazo suelto y la factura del retrato, tuvo inmediatamente la sensación de que su autor era Sorolla (Fraguas, 2009). Solicitó entonces una ayuda para confirmar dicha autoría. ¿Se podría localizar la reproducción fotográfica utilizada como modelo para realizar este retrato de Spinoza? Presumiblemente la respuesta se debía de encontrar en alguna de las ediciones de la obra de Spinoza publicadas en aquella época. ¿Podría confirmarse que nos encontramos ante un

retrato de Spinoza y que además había sido pintado por Sorolla? Los datos que sirvieron para confirmar estas suposiciones se exponen a continuación.

EL DR. SIMARRO

¿La obra *Retrato de hombre,* de autor anónimo, podía haber sido pintada por Sorolla? No era algo imposible. Se sabía que el Dr. Simarro había sido amigo personal de Sorolla y en su pinacoteca contaba con más de una docena de cuadros suyos entre los que se incluye el ya mencionado retrato ante el microscopio. Además, buena parte de esta colección se encontraba en la Facultad de Filosofía, al igual que el retrato anónimo u otros elementos de procedencia considerada también desconocida, como dos jarrones holandeses de cerámica de Delft (inventario números 313 y 314).

¿Quién fue el Dr. Simarro? Luis Simarro Lacabra, hombre inquieto y andariego, había nacido en Roma en 1851, mientras su padre realizaba estudios de Bellas Artes. Su vida está marcada por las dificultades personales, el enfrentamiento con las autoridades y una amarga sensación de exilio interior. A los tres años se queda huérfano y es acogido por su tío. Su padrino de pila, el pintor Luis Madrazo, le facilita el ingreso en el Colegio de Nobles de San Pablo. En 1868 comienza los estudios de Medicina en la Facultad de Valencia, a la vez que da clases particulares para sufragarse los estudios. A causa de sus ideas liberales y su defensa del positivismo tiene enfrentamientos con algunos de sus profesores, lo que le obliga a trasladarse a Madrid para finalizar sus estudios. Se doctora en 1875. Durante los cinco años siguientes mantiene contactos con Pedro González de Velasco y Aureliano Maestre de San Juan, da clases en la recién creada Institución Libre de Enseñanza y obtiene la plaza de director del manicomio de Leganés. La obtención de esta plaza parecía augurar un buen comienzo profesional en su país, pero no es así. Sus ideas innovadoras sobre el tratamiento asistencial a los alienados le obligan a dimitir. Emigra a París en 1880, donde es influido por los trabajos de Louis Ranvier, Jean Charcot y Valentin Magnan. En 1885 regresa a España y trabaja por su cuenta como neuropsiquiatra a la vez que organiza su laboratorio privado para continuar investigando. Será en este lugar donde, en 1887, Simarro le muestra a Ramón y Cajal el método de Golgi (Campos, 2006). En 1902 obtiene la cátedra de Psicología Experimental en la Universidad Central de Madrid. Desde entonces imparte clases en las Facultades de Filoso-

fía, Ciencias y Medicina. Este hecho constituye una buena muestra de la capacidad e intereses de Simarro, un humanista y políglota de amplios conocimientos capaz de explicar óptica en la Institución Libre de Enseñanza, dominar las técnicas histológicas, trabajar como psicólogo y neuropsiquiatra, o disfrutar leyendo a Platón o a Spinoza.

Simarro ejerció una gran influencia desde su cátedra y también desde la biblioteca y el laboratorio de su casa, que fue lugar de reunión para muchos científicos, intelectuales, artistas y políticos de la época. Fue en la biblioteca de su casa de General Oráa donde animó, entre otros muchos, a un jovencísimo «Pepe Ortega» [y Gasset] a leer a Husserl facilitándole sus obras. En ese hotelito, contiguo al del Dr. Madinaveitia y al palacio de Lázaro Galdiano, vivieron con él durante algún tiempo Nicolás Achúcarro y Juan Ramón Jiménez.

> Don Luis Simarro —decía el poeta de Palos de Moguer— me trataba como a un hijo. Me llevaba a ver personas agradables y venerables, Giner, Sala, Sorolla, Cossío; me llevaba libros, me leía a Voltaire, a Nietzsche, a Kant, a Wundt, a Spinoza, a Carducci... Más tarde, muerta su mujer, la bella y buena Mercedes Roca, me invitó a pasar un año en su casa (Jiménez, 1966, pág. 173).

Así fue ciertamente, tras morir Mercedes, Juan Ramón abandona el Sanatorio del Rosario y se marcha a vivir en casa del doctor Simarro. Allí pasa medio año, desde comienzos de 1904 hasta el verano. En la biblioteca de la confortable casa de Simarro, donde apenas llegó a vivir con Mercedes, Juan Ramón leyó a los poetas ingleses (Shakespeare, Shelley, Byron) y estableció una duradera amistad con Francisco Giner de los Ríos (Jiménez, 1998). El domicilio de Simarro era un acogedor lugar de encuentro en Madrid por el que pasaban intelectuales, políticos y científicos. Por ejemplo, se puede hablar de los hermanos Machado, amigos de Juan Ramón, que fueron visitantes de la biblioteca de Simarro. Manuel Machado tradujo la *Ética,* hacia 1920 (Espinosa, 1920). No consta que Simarro alentara esta traducción de Spinoza al español, como sí parece que ocurrió con José Ontañón cuando tradujo el *Tratado del Alma,* de Vives (1916).

En este contexto cultural atrae nuestra curiosidad saber si el Dr. Simarro tuvo tratos con el filósofo español Jorge de Santayana. ¿Pudo haber coincidido Santayana con Simarro en alguno de sus numerosos viajes que realizó al viejo continente y a España antes de

establecer definitivamente su residencia en Europa? Ambos compartieron aficiones comunes, en particular destaca la estimación que ambos sentían por Spinoza. Pero nada indica que llegaran a tener noticias el uno del otro a través de amigos de Simarro cercanos a la obra de Santayana. El filósofo Quintiliano Saldaña (1930), que se reconoce discípulo de Simarro, elogia la obra de Santayana. También el poeta Juan Ramón Jiménez reconoce una íntima afinidad con Santayana en un texto que parece escrito pensando en su poesía:

> De *El último puritano,* ... de Jorge de Santayana... traduzco estas líneas, exactas para mí, sobre la Poesía: «No me gusta la poesía palabrera y arrogante... que se enfurece y predica... Cuando un retórico compone largos poemas sobre Dios, Satanás, el Universo, las Labores Agrícolas, el Amor, la Libertad, o la Revolución, yo no digo que no pueda estar exponiendo verdades importantes, aunque lo dudo, ni que su sentimiento moral deje de parecer edificante a los de su propia secta; pero digo que no es un poeta. Va cargado... La poesía es algo secreto y puro, una percepción májica que enciende el entendimiento un instante, así como los reflejos en el agua, inquietos y fujitivos» (Jiménez, 1967, pág. 206).

Santayana había publicado tempranamente un ensayo sobre la Ética de Spinoza coincidiendo con su etapa de formación en Berlín (Santayana, 1886). En *Personas y lugares* (Santayana, 1944, pág. 21) se explicita el particular afecto que sentía por Espinosa: ambos eran filósofos contracorriente, oriundos también de pueblos muy próximos de Cantabria y ambos se sintieron transterrados, antes incluso de que el término se acuñara tras el exilio de la Guerra Civil española. En otro lugar del libro nos recuerda

> las muchas lecciones que aprendí estudiando a Spinoza, lecciones que en varios aspectos pusieron los cimientos de mi filosofía. No diré que las aprendí del propio Spinoza... estudiado en el original los pasajes culminantes; como guía y estímulo tenía el libro de Sir Frederick Pollock —[la edición de 1880]— con buenas versiones y no mucha interpretación moderna (pág. 347).

En 1910 escribió el prefacio para la traducción al inglés de la *Ética* de Spinoza (1910) realizada por Boyle. A partir de 1912 abandona Harvard para venir a residir definitivamente en Europa. El interés de Santayana por Spinoza se vuelve a mostrar cuando una década más tarde de la muerte de Simarro, en 1932, se celebró el tercer

centenario del nacimiento de Spinoza. Participó en el homenaje que se le hizo en La Haya (Santayana, 1936). Esta afición la hace explícita en *Personas y Lugares* al referirse a Spinoza como su maestro y guía para entender las bases biológicas de la moralidad. Sin embargo, como recuerda Borges en un texto escrito en su memoria, Santayana muestra en su obra firme devoción a los clásicos griegos, a Spinoza y a Leibniz aunque también mantenga con ellos claras y resueltas discrepancias (Borges, 1958).

Simarro y Santayana estimaban la obra de Spinoza, al igual que les ocurría a otras personas del círculo de Simarro. Ambos se sintieron en comunión de ideas con el filósofo de origen sefardí *ajeno y perdido en su patria y en otras patrias,* como ellos mismos. Pese a este hecho, nada inclina a pensar que llegaran a tratarse personalmente. De esta comunión en la distancia también participa Borges (1981) al hablar de Spinoza del que dice en un conocido soneto:

> Las traslúcidas manos del judío
> labran en la penumbra los cristales
> y la tarde que muere es miedo y frío.
> (Las tardes a las tardes son iguales.)
>
> Las manos y el espacio de jacinto
> que palidece en el confín del Ghetto
> casi no existen para el hombre quieto
> que está soñando un claro laberinto.
>
> No lo turba la fama, ese reflejo
> de sueños en el sueño de otro espejo,
> ni el temeroso amor de las doncellas.
>
> Libre de la metáfora y del mito,
> labra un arduo cristal: el infinito
> mapa de Aquel que es todas sus estrellas.

ICONOGRAFÍA DE SPINOZA

Baruch (o Benedicto) de Spinoza nació en Ámsterdam en 1632 y murió en La Haya con 44 años, en 1677. El mismo año de su muerte se publica *Opera Posthuma: Quorum series post Præfationem exhibetur* (Spinoza —B.D.S.—, 1677). En algunos de los ejemplares del libro figura el primer grabado del filósofo, que fue realizado con plancha de cobre. En el grabado puede leerse el lugar y fechas

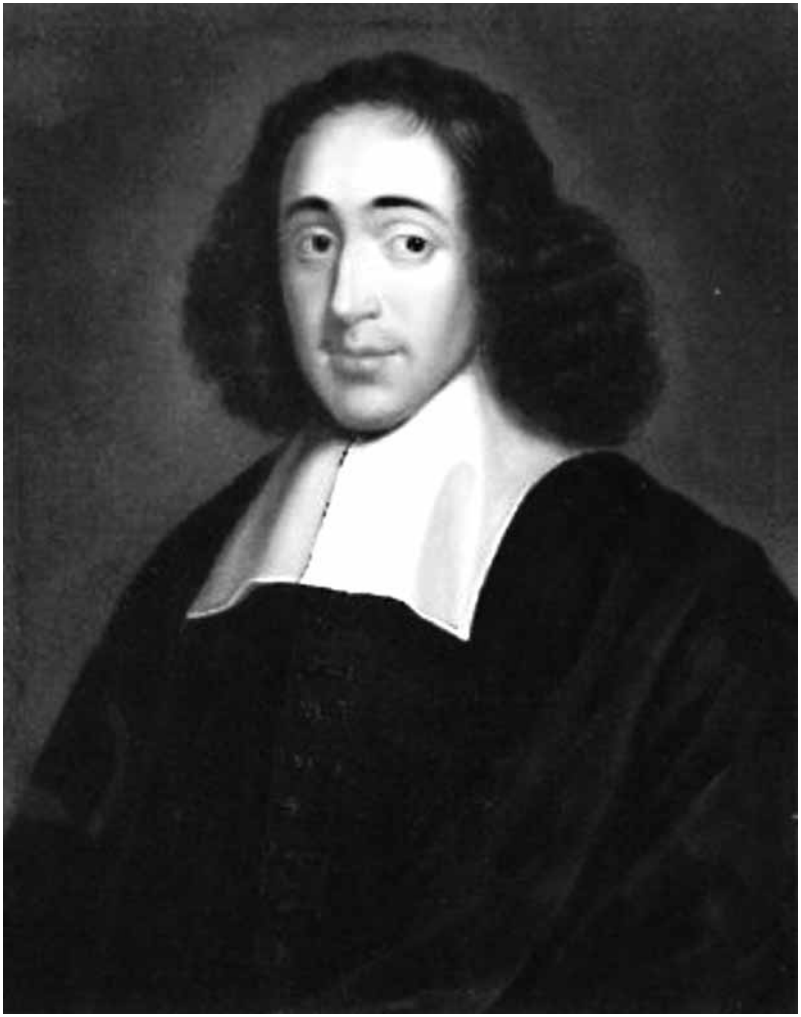
Primer grabado al cobre de Benedicto de Spinoza. Figura en algunos de los ejemplares de su *Opera Posthuma (1677).*

del nacimiento y de su muerte: *Natus Amsteled. M. DC. XXXII. 24. Novemb. Denatus Hagaï Gom. M. DC. LXXVII. 21. Febru.* Bajo el pedestal que sostiene el medallón con el retrato se ha escrito: *«Cui natura, Deus, rerum cui cognitus ordo, hoc Spinofa ftatu confpiciendus erat. Expressere viri faciem, sed pingere mentem Zeuxides artifices non valuere manus. lila viget scriptis: illic sublimia tractat: Hunc quicunque cupis noscere, scripta lege.»*

Es probable que este grabado de Spinoza, realizado poco después de su muerte, nos ofrezca una imagen fiel de cómo era. Además guarda gran similitud con el óleo de autor anónimo que se conserva en la Herzog-August-Bibliothek en Wolfenbüttel (Alemania) del que puede proceder directamente, o bien a través de algún otro óleo hoy perdido, ya que está realizado en espejo. Esta conocida pintura tiene unas medidas de 77 × 62 cm y se ha fechado *circa* 1665-1700. Hay quien piensa que este retrato puede ser una copia, que fue realizada después de su muerte, a partir de un óleo hoy perdido. También es posible que este retrato al óleo sirviera de modelo para realizar el grabado. Otra posibilidad es que el grabado copiara la imagen de un medallón realizado al poco tiempo de la muerte del filósofo y que en el siglo xix estaba en posesión de la Reina Sofía de Holanda. Este medallón fue reproducido por Schaarschmidt (1869) en copia fotolitográfica. En todo caso, sabemos por Martineau (1895, páginas viii-ix) que el grabado de Spinoza que se reproduce en la obra póstuma no figura en los primeros ejemplares sino que fue incluido posteriormente por el editor cuando el libro ya había sido impreso. También, según este autor, el grabado se habría realizado a partir del retrato existente en la Biblioteca de Wolfenbüttel. En caso de ser cierto, el retrato de Spinoza al óleo habría servido para la realización del medallón y del grabado.

Otra imagen posterior de Spinoza fue realizada a mediados del siglo xviii por los grabadores Fessard y Babel y se conserva en el Rijksmuseum (núm. inventario rp-p-1959-138). Este grabado del filósofo es distinto de los retratos anteriores ya que mira hacia su izquierda. También se pensó en tiempos que un Retrato de Hombre (100 × 76 cm) conservado en el Jewish Museum de Nueva York, fechado en 1670 y pintado por el holandés, discípulo de Rembrandt, Samuel van Hoogstraten representaba a Spinoza aunque guarda escasa relación con los retratos conocidos (Millner, 1946, págs. 33-44; Brusati, 1995, págs. 112 y 351; Weststeijn, 2008, pág. 342). La dificultad de encontrar retratos fiables representando la imagen real de Spinoza ya fue señalada a finales del siglo xix por Sir Frederick Pollock (1880). A su juicio únicamente tres de ellos podían razona-

Copia fotolitográfica de un medallón de la Reina Sofía de Holanda con la efigie de Spinoza. Este medallón fue reproducido por Schaarschmidt (1869)



Retrato de Spinoza de autor desconocido, *circa* 1665-1700. Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel, Alemania.

blemente considerarse auténticos: 1) El grabado —ya señalado— que figura en la obra póstuma, que si bien puede estar algo idealizado es la imagen más artística de las que nos han llegado; 2) una miniatura perteneciente a la casa real que se conserva en el Palacio de verano de La Haya, a partir de la cual se hizo una copia cromolitográfica que figura en la edición de Schaarschmidt *De Deo et Homine,* y 3) Una pintura que perteneció al profesor Paulus, editor de Spinoza y que se conservaba en el Museo de la Ciudad de La Haya (pág. 17). Esta pintura, dice Pollock, guarda un gran parecido con el grabado de la obra póstuma, que pudo servir de modelo para realizar el lienzo aunque bien pudo ser al revés si tenemos en consideración la opinión de Ernst Altkirch. Este autor estudió a fondo el retrato de Wolfenbüttel y, en su opinión, es uno de los pocos que tiene una cierta autenticidad. Se estima que fue pintado probablemente en Ámsterdam todavía en vida del filósofo, al que representa con 33 o 34 años (Altkirch, 1913), aunque otros estudiosos consideran que es de fecha posterior, o que puede tratarse de una copia del que fue pintado en vida.

Además de las copias al óleo y las reproducciones de grabados que se incluían en los libros en la segunda mitad del siglo XIX se comercializaron copias fotográficas de estas obras. Por ejemplo, una de ellas es la realizada por el fotógrafo Sophus Williams de Berlín a partir de un cuadro de E. Hader muy idealizado en relación con la imagen del grabado que figura en la obra póstuma. ¿De qué imagen se valió Sorolla para representar a Spinoza? Sin duda, de alguna que le facilitara el autor del encargo, el Dr. Simarro. ¿Cuál pudo ser? Todavía se conserva entre los fondos de la biblioteca de Simarro una edición posterior del libro de Pollock (1899), luego ambos debían conocer la dificultad de encontrar retratos fiables y cuál era la representación más auténtica de Spinoza. Sorolla trabajó el retrato a partir de una copia que le habría facilitado Simarro. No tenemos constancia cierta de cuál fue el modelo pero, en todo caso, como enseguida se verá, no hay duda de que la imagen del rostro de Spinoza procede de una copia fotográfica del cuadro al óleo que se conserva en la Herzog-August-Bibliothek.

UN NUEVO RETRATO DE SPINOZA

La confirmación de que Sorolla es el autor de este nuevo retrato de Spinoza se pudo obtener basándonos en las tres fuentes que aquí se exponen.

La primera fuente es indirecta y documental, y se apoya en el indudable interés que Simarro tenía por el filósofo holandés de origen sefardí. La colección de libros de la biblioteca de Simarro sobre Spinoza y su obra así lo atestigua. En la actualidad, entre los fondos procedentes de la Fundación, se encuentran casi una veintena de obras de Spinoza o sobre Spinoza. Entre ellos el libro de Pollock con el grabado de la página 5 enmarcado sobre un óvalo. Además, en la memoria de su cátedra otorga a Spinoza un protagonismo importante. El programa de su cátedra de Psicología Experimental (1902) se divide en cuatro partes. Cada una de ellas se introduce con cuatro citas (Aristóteles, Spinoza, Wundt y Vives). La cita de Spinoza está sacada de la *Ética:*

> *Fieri not potest, ut homo non sit Naturae pars, et ut nullas posi pati mutaciones, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa* (El hombre no puede ser otra cosa que una parte de la naturaleza y no puede sufrir otros cambios que no sean los propios de dicha naturaleza, pues la naturaleza es la causa adecuada que los produce) (Spinoza, *Ética IV, prop. 4).*

Luego también vuelve a citarlo en el programa cuando estudia los afectos. Aquí, el filósofo Spinoza aparece como antecesor de los recientes estudios de Spencer, James, Baldwin y Wundt, entre otros (Simarro, 1902).

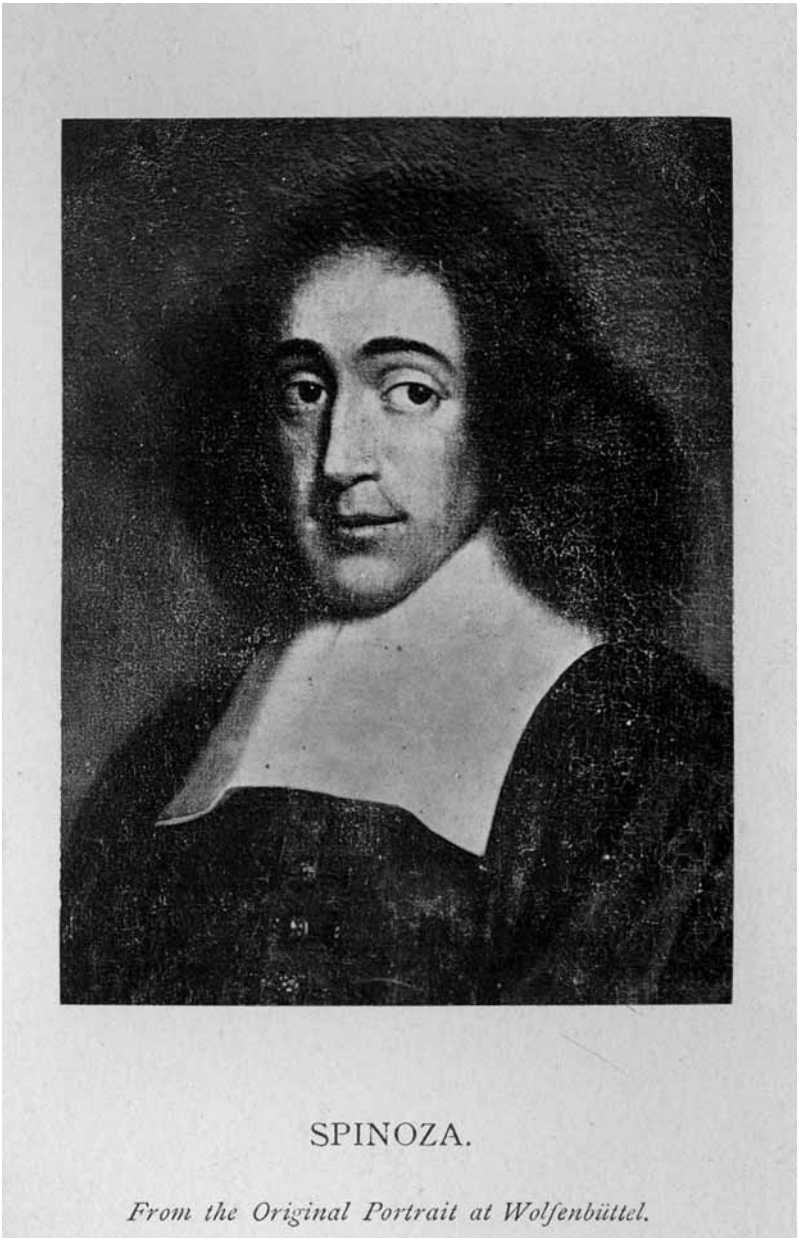
La segunda evidencia se encuentra en el documento redactado en la notaría de Don Fidel Perlado y Moreno, y fechado en Madrid a 7 de noviembre de 1927. En el testamento se encuentra el Inventario de Bienes aportados al Laboratorio de Psicología Experimental bajo el epígrafe Fundación Simarro. En el reverso del Folio 11629 figura la relación de cuadros aportados y, entre la docena de obras pintadas por Sorolla, figura *«Copia de una fotografia de Espinosa».* La fotografía utilizada por Sorolla no se ha encontrado ni en los documentos del legado Simarro ni en los fondos del Museo Sorolla de modo que no es posible contrastarla directamente con el retrato del óleo ¿Cómo era esa fotografía? ¿Acaso fue una copia comercial desconocida, de las que competían con los grabados de personajes famosos, y que circularon abundantemente durante el siglo XIX? Se conoce una copia fotográfica realizada por el fotógrafo Sophus Williams, de Berlín, realizada sobre la obra de E. Hader (1881). Pero la imagen que se reproduce es muy diferente de la presente en el cuadro de Sorolla. En la foto el rostro es muy distinto, además el filósofo mira a la izquierda, no está enmarcado sobre un óvalo y el pañuelo al cuello es diferente.

Retrato de Spinoza pintado por Joaquín Sorolla, ca. 1900.

¿Cuál fue la imagen que Simarro le facilitó a Sorolla? No puede descartarse que Simarro en alguno de sus viajes por Europa hubiera contemplado alguna de las copias al óleo tomando como modelo el cuadro que se conserva en la Herzog-August-Bibliothek, incluso que se hubiera hecho con una fotografía, pero es algo muy poco probable si consideramos otras alternativas. Como ya se ha señalado antes, la fotografía de que dispuso Sorolla tampoco sería una copia del grabado del libro de Pollock, que vuelve a reproducir el impreso en la edición póstuma de la obra de Spinoza (B.D.S., 1667). Aunque la orientación del rostro y el parecido son notables, la única contribución posible de este grabado para la realización del retrato sería el enmarcado del rostro de Spinoza en un óvalo. Tampoco pudo consultar la obra de Altkirch (1913, págs. 43 y 57) pues la pintura de Sorolla es anterior a la publicación del libro. Otra copia fotográfica del retrato aparece en Sarton (1928) cuando tanto Sorolla como Simarro ya habían fallecido. También se conoce también un retrato muy posterior al realizado por Sorolla en torno a las fechas del cambio de siglo. Es un retrato sin óvalo y poco relacionado con los modelos clásicos y fue presentado públicamente en el Hotel Plaza de Nueva York el 24 de noviembre de 1932 con motivo de la conmemoración del 300 aniversario del nacimiento de Spinoza.

Es indudable que Sorolla realiza una obra diferente ya que ninguno de los retratos al óleo de Spinoza conocidos hasta ese momento, salvo error de información, están enmarcados en un óvalo. Este recurso para enmarcar la figura es característico de los grabados pero el testamento deja claro que el retrato está realizado a partir de una fotografía. La pista de cómo era la fotografía utilizada por Sorolla nos la proporciona el libro de Martineau (1895) que pudo estar, perfectamente, en la biblioteca de Simarro. En el revés de la anteportada figura un retrato de Spinoza. En el prefacio nos explica que el negativo fotográfico utilizado para reproducir en el libro el retrato de Spinoza se tomó del cuadro al óleo conservado en la Herzog-August-Bibliothek. Sin duda, el modelo empleado por Sorolla procede de esta fotografía ya que el parecido que guarda con el óleo es muy notable. En cualquier caso, la fotografía de la que se habla en el testamento —o el libro reproduciendo la imagen fotográfica del cuadro— se habría perdido, puesto que no se ha encontrado la imagen de la que pudo valerse el pintor ni en los archivos del Museo Sorolla ni en los de Simarro.

En tercer lugar, por si estos dos datos documentales no fueran suficientes para corroborar que la autoría del retrato es de Sorolla, tenemos el testimonio directo de Juan Ramón Jiménez que, como se



SPINOZA.

From the Original Portrait at Wolfenbüttel.

Reproducción de una fotografía del retrato al óleo de Spinoza que se encuentra en la Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel, Alemania (Martineau, 1895).

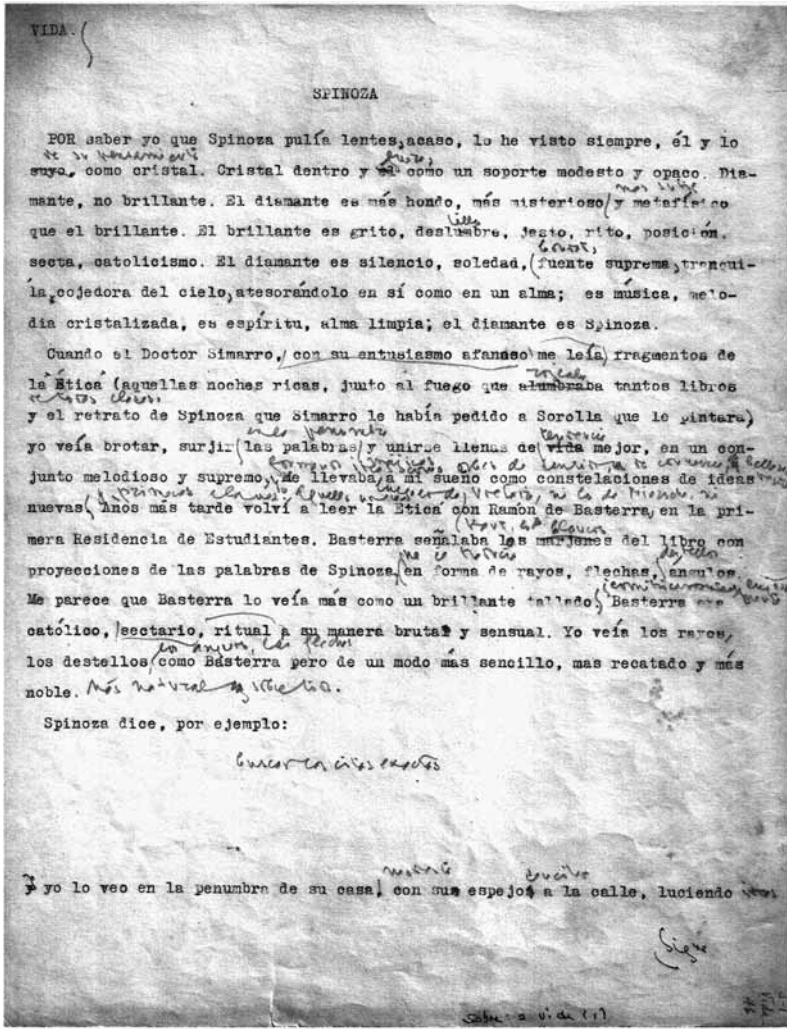
ha dicho, se alojó junto con Achúcarro en el domicilio de Simarro tras enviudar este en 1903. Recientemente se han publicado unas notas manuscritas inéditas en las que se puede leer lo siguiente: «[Simarro] nos regalaba su intelijencia hablando y leyendo. Nos interpretaba la intelijencia de otros, de qué otros: Platón, Spinoza, Kant, Hume, Voltaire, Renan, Wundt.» En otra anotación cuenta: «el Dr. Simarro me leía, con su entusiasmo afanoso, fragmentos de la Ética (aquellas noches ricas, junto al fuego que rojeaba tantos libros de todas clases y el retrato de Spinoza que Simarro le había pedido a Sorolla que le pintara)» (Jiménez, 1998, pág. 211). No es la única vez en que menciona cómo le leía las obras de Spinoza. Juan Ramón pasó alguna temporada en el sanatorio de cirugía de Simarro en el que Simarro le había conseguido que le dieran un dormitorio y una sala porque no toleraba los ruidos del centro de Madrid. El poeta recuerda que a última hora veía llegar desde su ventana, tras el jardín tristón, la berlina de Simarro que le trataba como un hijo y le «llevaba libros, me leía a Voltaire, a David Hume, a Nietzsche, a Kant, a Wundt, a Spinoza, a Carducci» (Jiménez, 1998, pág. 181).

Además de contar con estas pruebas, también se dispone del análisis cromatográfico comparado de los pigmentos empleados en el óleo. Fue solicitado por Julia Irigoyen y los resultados del análisis mostraron que la paleta de colores empleada era compatible con la de Sorolla y corresponden a la época en la que se pintó el cuadro. Se tomó de referencia comparativa el cuadro de Sorolla *María en El Pardo,* un lienzo que representa a la hija del pintor, María Clotilde, con la sierra de Guadarrama de fondo. La restauradora Alicia Sánchez Ortiz encontró que ambos cuadros comparten en común hasta nueve pigmentos de los diez y siete encontrados. También se cuenta con el testimonio de Florencio de Santa Ana, director del Museo Sorolla cuando contempló el lienzo, señaló el valor del óvalo que rodea al personaje retratado. Destacó que el lienzo del caballero Spinoza está repintado sobre un fondo con luminosidad de azules encendidos. Así, la luz fluye desde las esquinas superiores del óvalo donde se adivina un paisaje luminoso de playa característico de Sorolla. Entre el azul celeste de tonos brillantes surge una cabeza femenina con pamela a la izquierda y un mástil de barca con un trozo de vela en tonos ocres. En la presentación del lienzo en el marco de los cursos de El Escorial en 2008 volvió a manifestar que, en su opinión, se trata de una obra de Sorolla. Tras finalizar la presentación fue analizado por el profesor Jordane Fauvey. Este estudioso de la obra de Sorolla observó que en el extremo izquierdo del óvalo parecía apreciarse «la pata de Canelo, el perro de don Joaquín». Sin duda,

se trata de un retrato realizado sobre un trozo de lienzo, reutilizado por Sorolla, con un fondo de una escena de playa. Además Bernardino de Pantorba (1951), autor del primer catálogo de las obras de Sorolla y experto en su obra, recoge un testimonio personal de Sorolla que afirmaba que cuando pintaba el retrato de un hombre lo que más le interesaba y pintaba con más respeto era la frente. Los trazos de la frente junto a las pinceladas de la nariz son los más característicos de Sorolla que pueden apreciarse en el retrato de Spinoza. María Luisa Menéndez, responsable del Museo Sorolla cuando se realizó la presentación del cuadro en El Escorial, mostró la misma opinión favorable a incluir esta obra en el catálogo de las obras de Sorolla que está llevando a cabo en el Museo. Meses más tarde Blanca Pons-Sorolla, también implicada en la elaboración del catálogo de las obras de su bisabuelo, pudo contemplar el retrato. La invitación fue realizada por el profesor Álvarez Junco, pintor y Vicerrector de Cultura de la Universidad Complutense. No se le pidió que diera su opinión de experta pero amablemente la biznieta del pintor aprovechó la oportunidad de examinar el lienzo y no tuvo inconveniente en observarlo con luz natural y con ayuda del reflector de rayos ultravioleta. Sin duda el que este retrato de Spinoza se deba a la mano de Sorolla ha despertado el lógico interés en el mundo artístico desde que se informó del descubrimiento.

LA RECUPERACIÓN DEL RETRATO

Desgraciadamente, el retrato, tras estar sin identificar durante tantos años, hoy ya no luce la textura y veladuras originales. En los 80 el lienzo se encontraba en mal estado y tras ser inventariado fue sometido a una limpieza y restauración. Existe documentación detallada del proceso de restauración que se llevó a cabo. Por este informe sabemos que se eliminó la capa de barniz, se reenteló y se realizó un planchado de la tela. Hoy han desaparecido del lienzo parte de la textura pictórica que proporciona la pintura al óleo y la combinación final de pinceladas que en manos de Sorolla se convertían en un conjunto pictórico soberbio. Tras la restauración se han perdido los rastros de la técnica que el joven acuarelista y pintor americano Starkweather trató de descubrir mientras estuvo con Sorolla en España. Intento vano, pues el maestro no se mostraba generoso para revelarlos, ahuyentando al joven cuando llegaba el momento crucial «aunque le pareció que lo conseguía interponiendo un gris neutro que ligaba las pinceladas de color separadas» (Muller, 2004, pág. 16).



VIDA.

SPINOZA

POR saber yo que Spinoza pulía lentes, acaso, lo he visto siempre, él y lo suyo, como cristal. Cristal dentro y fuera como un soporte modesto y opaco. Diamante, no brillante. El diamante es más hondo, más misterioso y metafísico que el brillante. El brillante es grito, deslumbre, jesto, rito, posición, secta, catolicismo. El diamante es silencio, soledad, fuente suprema, tranquila, cojedora del cielo, atesorándolo en sí como en un alma; es música, melodía cristalizada, es espíritu, alma limpia; el diamante es Spinoza.

Cuando el Doctor Simarro, con su entusiasmo afanoso me leía fragmentos de la Ética (aquellas noches ricas, junto al fuego que alumbraba tantos libros y el retrato de Spinoza que Simarro le había pedido a Sorolla que le pintara) yo veía brotar, surjir las palabras y unirse llenas de vida mejor, en un conjunto melodioso y supremo, me llevaba a mi sueño como constelaciones de ideas nuevas. Años más tarde volví a leer la Ética con Ramón de Basterra, en la primera Residencia de Estudiantes. Basterra señalaba los mujanes del libro con proyecciones de las palabras de Spinoza, en forma de rayos, flechas, anzuelos. Me parece que Basterra lo veía más como un brillante tallado. Basterra católico, sectario, ritual a su manera brutal y sensual. Yo veía los rayos, los destellos como Basterra pero de un modo más sencillo, mas recatado y más noble.

Spinoza dice, por ejemplo:

y yo lo veo en la penumbra de su casa, con sus espejos a la calle, luciendo

Sobre la vida (1)

Escrito (y fragmento) de Juan Ramón Jiménez sobre Spinoza y donde se habla del cuadro que Sorolla ha pintado para Simarro.

Detalle del rostro de Spinoza, pintado por Sorolla.

Simarro reserva para el filósofo el lugar principal de su biblioteca. En este encargo a Sorolla pueden intuirse las preocupaciones de un gran científico español que se acerca como neuropsicólogo al comportamiento emocional humano recurriendo, entre otros, a la avanzada teoría de los afectos de Spinoza. Con ello, se anticipó en más de un siglo a la obra de Antonio Damasio (2003), *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Curiosamente el libro de Damasio ha elegido para la portada *El astrónomo a la luz de la vela* de Gerrit Dout; la pintura es una composición en donde también se juega con la luz sobre la cara que resalta sobre la oscuridad del fondo, como ocurre en las imágenes del laboratorio de Simarro recogidas en las otras dos pinturas de Sorolla: *Una Investigación* y *El Dr. Simarro tras el microscopio*.

No cabe duda de que es una gran suerte para los spinozistas contar ahora con el que sin duda es el mejor retrato del filósofo al haber sido realizado por un pintor universal como Sorolla. No abundan las representaciones artísticas concebidas como elogio al pensamiento y al triunfo de la ciencia (Campos Bueno, 2010) pero, en este caso, el resultado es un notable retrato, o al menos, entrañable

porque respira la humanidad melancólica e inquisitiva de un hombre quieto que, evocando a Borges, está soñando un claro laberinto, libre de la metáfora y del mito, labrando el infinito mapa de Aquel que es todas sus estrellas. Realizado a instancias del Dr. Simarro, sabio en el sentido clásico y humanista, sirvió entonces, como lo hace ahora, para mostrarnos la vigencia de la obra de Spinoza. Recordando las palabras de Baruch, aunque este excelente retrato suyo haya permanecido desaparecido y oculto durante años, al final nos ha mostrado la virtud de su excelencia; es todo un regalo que va más allá de una recompensa. Su mirada penetrante, a través del lienzo, nos lleva a recordar las palabras con que concluye su *Ética* (B.D.S., 1677): «porque todo lo excelente es difícil de encontrar ya que es escaso» *(«Sed omnia preclara tam difficilia quam rara sunt») (Doch àl voortreffelijks is even moeilijk als zeldzaam,* Pt. V, prop. 42).

BIBLIOGRAFÍA

Altkirch, E (1913), *Spinoza im Porträt,* Jena, Diederichs

Borges, J. L. (1958), «Santayana», en *Letras Hispánicas,* Raimundo Lida. México, Fondo de Cultura Económica.

— (1981), *La cifra,* Buenos Aires, Emecé Editores.

Brusati, C. (1995), *Artifice and Illusion. The Art and Writing of Samuel van Hoogstraten,* Chicago, The University of Chicago Press.

Campos, J. (2006), «Un día en el Arco de Santa María», en *Santiago Ramón y Cajal, 100 años después,* A. Ferrús y A. Gamundí (eds.), Madrid, Editorial Pirámide, págs. 62-92.

Campos Bueno, J. J. (2010), «Art and Science in Sorolla's Painting: A Research in Dr Simarro's Lab», *Psychologia Latina,* 1, 9-26.

Damasio, A. (2003), *Joy, Sorrow, and the Feeling Brain. Looking for Spinoza,* Orlando, Fl, Harcourt.

Espinosa, B. de (1920?), *Ética,* M. Machado (trad.), París, Garnier Hermanos (sin fecha, *circa* 1920, según estimación de A. Domínguez Basalo (1975), primer ensayo de una bibliografía hispanoamericana sobre Spinoza*, Logos: Anales del Seminario de Metafísica,* 10, 127-136).

Fraguas, R. (14 de junio de 2009), «¿Pintó Sorolla este cuadro?», *El País. Suplemento Madrid,* 1 y 6.

Muller, P. A. (2004), «Sorolla and America», en P. A. Muller y M. B. Burke, *Sorolla. The Hispanic Society* (págs. 9-41), Nueva York, The Hispanic Society of America.

Jiménez, J. R. (1966), *La colina de los chopos: Madrid posible e imposible,* Selección F. Garfias, Madrid, Taurus.

— (1990), *Selección de prosa lírica,* ed. F. J. Blasco Pascual*,* Madrid, Espasa Calpe.

Jiménez, J. R. (1998), *Un andaluz de fuego (Francisco Giner de los Ríos),* selección, ordenación y prólogo de M. J. Domínguez Sío, Sevilla, Ediciones de la Fundación El Monte-Moguer/Fundación Juan Ramón Jiménez.

Martineau, J. (1895), *A study of Spinoza* (3.ª ed.), Londres/Nueva York, Macmillan (1.ª ed., 1883).

Millner, S. (1946), *The Face of Bernard Spinoza,* Nueva York.

Pantorba, B. (1951), *Guía del Museo Sorolla,* Madrid, Gráficas Nebrija,

Pollock, F. (1880), *Spinoza. His Life and Philosophy,* Londres, Kegan & Paul Co.

— (1899), *Spinoza: his life and philosophy,* Londres, Duckworth.

Pringle-Pattison, A. S. (1911), «Spinoza, Baruch», *Encyclopædia Britannica,* 11.ª ed., 687-691.

Saldaña, Q. (1930), «Filosofía hispanoamericana», *Revista de las Españas,* V, núm. 47, 343-346.

Santayana, G. (1936), «Ultimate Religion», en Justus Buchler y Benjamin Schwartz (eds.), *Obiter Scripta,* Nueva York y Londres, Charles Scribner's Sons, 1936, 280-297.

— (1944), *Personas y lugares,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana *(Persons and Places,* Cambridge, MA and Londres, MIT Press, 1986), 233-236.

Sarton, G. (1928), «Spinoza 1632-1677-1927», *Isis*, 10 (1, Mar.), págs. 11-15.

Schaarschmidt, C. (1869), *Benedicti de Spinoza. Korte Verhandeling van God, de Mensch en Deszelfs Welstand. Tratactuli de Perditi, de Deo et Homine Ejusque Felicitate,* Versio Belgica, Amstelodami, Fredericum Muller.

Simarro, L. (1902), *Expediente personal,* Archivo Histórico Nacional, Universidades, 1713, Exp. 66.

Spinoza, B. —B. D. S.— (1677), *Opera Posthuma: Quorum series post Præfationem exhibetur / Benedictus de Spinoza.* [Amsterdam]: [Rieuwertsz]. [Electronic ed., http://diglib.hab.de/wdb.php?dir=drucke/ac-343] y [http://diglib.hab.de/drucke/ac-343/start.htm?image=00047]

Spinoza, B. (1910), *Ethics,* Londres, J. M. Dent & sons. (Traducida por Andrew J. Boyle, a partir del texto latino de Bruder de 1843; Introducción de G. de Santayana.)

Universidad Complutense de Madrid (1989), *Patrimonio artístico de la Universidad Complutense de Madrid: inventario,* Madrid, UCM.

Vives, J. L. (1916), *Tratado del alma,* traducción por José Ontañón, prólogo de Martín Navarro e introducción por Foster Watson, Madrid, Ediciones de la Lectura.

Weststeijn, T. (2008), *The Visible World. Samuel van Hoogstraten's Art Theory and the Legitimation of Painting in the Dutch Golden Age,* Ámsterdam, Amsterdam University Press.